سلسلة تشرف عليها نادية التازي

التجربة | مفاهيم عالمية

من أجل حوار بين الثقافات

نادر البزري

جان بيير كليرو

مارتن جي

ج.ك. كرانث

أشيل مبامبي

يي شو كسيان

ترجمة: عبد القادر قنيني



مفاهيم عالمية

سلسلة تشرف عليها نادية التازي

التجربة

نادر البزري

جان بيير كليرو

مارتن جي

ج.ك. كرانث

أشيل مبامبي

يي شو كسيان



La fondation Charles Léopold Mayer est à l'initiative et soutient la collection «les mots du monde» - www.fph.ch

الكتاب

التجربة

تأليف

مجموعة باحثين

ترجمة

عبد القادر قنيني

الطبعة

الأولى، 2005

عدد الصفحات: 160

القياس: 14 × 21

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-040-X

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

تقديم عام

نادية التازي

لقد كان ابتكار سلسلة منشورات «**مفاهيم عالمية**» بمبادرة مؤسسة شارل - ليوبولد مايير Charles-Léopold Mayer وقد نشأت من التقاء ناشر صيني وأمريكي وفرنسي.

واليوم عندما دخلت في حيز التنفيذ عن طريق اتحاد الناشرين المستقلين، أصبحت تجمع منذ الآن، علاوة على مؤسسيها، الناشر الثقافي شنغهاي: Cultural Publisher Shanghai، ودار النشر بفرنسا: la Découverte ودار الكتب الإفريقية الجديدة بأفريقيا الجنوبية، والمركز الثقافي العربي في الدار البيضاء-المغرب وفي بيروت-لبنان، وفي الولايات المتحدة: Other Press ثم Sage Publications في الهند.

والمسألة التي تعالجها هذه السلسلة هو التصرف في مفاهيم وأفكار أساسية من وجهات النظر الثقافية المختلفة، ومقارنة الآراء المتباعدة وتقاطعها حول موضوع واحد مشترك: «الكلمة المفتاح» و(قد سمّيت السلسلة «الكلمات المفاتيح» في البلدان الناطقة بالإنجليزية) أو التساؤل الذي يشغل الاهتمام ويكون موضع عناية. وهكذا تعمل هذه السلسلة على تنشيط التحاور بين الثقافات وعلى

استقصاء البحث في العولمة انطلاقا من مقدمات أولية حول مواضيع أساسية مثل التجربة والجنس (الجندر) «الذكر والأنثى» والهوية والطبيعة والحقيقة. وهكذا ينتج الناشرون كتابا واحدا من حجم صغير بلغة كل واحد منهم حول مفهوم من المفاهيم الجامعة المختارة مسبقا. وإذن فالكتاب عمل يشمل ستة مقالات من عشرين صفحة تقريبا لكل مقال منها. فمفهوم الحقيقة مثلا يعالجه كاتب إفريقي وأمريكي وعربي وصيني وأوروبي وهندي، وكل واحد له اهتماماته، ثم يترجم كل مقال بدوره إلى أربع لغات: الإنجليزية والعربية والصينية والفرنسية. ويتبادل الناشرون النصوص فيما بينهم حتى تنشر تحت عنوان واحد خلال سنة واحدة في هذه البلدان. وباختصار، كلمة جامعة بوجهات نظر ست، إن لم تصنع عالما فعلى الأقل كتابا.

ومشروع جديد بهذه الصعوبة، لكي يتحقق يتعين عليه أن يلتمس طابعه التجريبي مع ما يقتضيه من انفتاح، وأيضا بالمحاولة والخطأ وتكرار المقاربات، كما عليه أن يضع لنفسه إطارا علميا وبعض المبادئ المنظمة تكون غاية في المرونة. وهكذا هو اختيار «المفاهيم العالمية»(*) كمشروع. وإذا كان كذلك، وكان عليه أن يخضع فيما يتعلق ببعضها، للاهتمام الراهن، فمن اللازم عليه أن يراعي الانشغالات السياسية الكبرى، والتساؤلات المشتركة، الدائرة حول جريان وتنسيق النقاش المعاصر مما يقع التعبير عنه في عبارات وسياقات غالبا ما تبقى مجهولة. فمشاكل الهوية والجنس تفرض وجودها: إذ تعبأ لها في هذه العقود الماضية الأخيرة الرأي العام المتنوع والجامعات. وهذه الكلمات المهيمنة الرائجة في كل

(*) هكذا تمت تسمية هذه السلسلة في طبعتها العربية.

مكان تقريبا كانت تستحق أن تنتزع من الاستعمال الوحشي الذي غالبا ما يلحق بها. وكان يمكن أن تحصل على دلالاتها لو تحررت من أصناف الغموض والشمول والعموم الذي أبطل قيمتها.

ومن الجلي أن بريق الوضع الراهن ينضبط جيدا بالاعتماد على بعض المؤشرات التاريخية، أو الدلائل السيمانطيقية. وبإسناد هذا الوضع الراهن إلى ضوابط وسوابق رمزية يمكن أن تحصر المخاطر والرهانات المحيطة، وأن توجه المقارنات الضمنية وتراتيبها المتخيلة، وأن تتخلص من الإحالات المرجعية العتيقة الشمولية ذات التلفيقات المبتسرة. ومن ثم ندرك بوضوح فساد العادات المألوفة والعوائد، والتوقيتات المتزامنة مما تنسجه الشبكات التواصلية أو تحبكه وسائل الإعلام. وفي هذا الفضاء المتعدد الدائم اللاتمركز حيث يمكن أن تتفق القضايا وأن يسند بعضها بعضا كما يمكن أن يجهل بعضها بعضا أو تتعاند فيقضي بعضها على بعض، أقول في هذا الفضاء المتلون أن لا تدخر المواجهة إلى المفاجآت.

إن كل هذه الأمور تتحرك بالضرورة: خريطة المشاكل وصياغتها، وترقي الأفكار وذيوعها وانتشارها، وسلم الاهتمامات، ومستويات التاريخية والتجريد ودرجات التمركز. نحن لا نعلم دائما ضروب التهجين، كما أن أصناف تثبيت الهويات لا يمكن أن نعثر عليها حيث نعتقد إمكان وجودها، وتعبر فوارق التوقيت والتوقع الوجودي المجتمعات ذاتها، (وليس فقط تجتاز حدود التخوم المكانية) مبلورة أشكال التردد والحيرة واللاتماسك. وما هو مسكوت عنه قد يكون أفصح دلالة مما هو ماثل للعيان. ولا يمكن أن نقدر ولا أن نقوّم قط التعقيد البالغ لنقل الأفكار والتواصل بها: وبهذا الاعتبار تطرح الترجمات على الفور مشكلة.

فمفهوم الجنس [الجندر أو الجنوسة] (الذكر والأنثى) الذي أغنى حواره أقساما كاملة في الجامعات الإنجليزية، والذي تبنته الآن معظم المنظمات العالمية، كان دائما موضوع نزاع وخلاف. ففي الولايات المتحدة حيث ظهر هذا المفهوم وانتشر بعد ذلك مع إشكالياته إلى المعسكر النسوي ذاته، نجده اليوم يقتحم بتساؤله عن إشكاليات اختراق الجنس وشذوذه وانحرافه queer، ولقد تناول المفكر العربي هذا المفهوم ليعيد قراءة الماضي، قراءة «مؤيدة لمذهب حرية الإرادة» واستخدم بحمية وبراعة قضية المرأة، وقضية الشواذ جنسيا.

أما مسألة الهوية التي لم تنفك تعكر، حتى اليوم صفو الناحية السياسية تحت أوضاعها المختلفة فقد نجد لها معقباتها وعواقبها المثيرة سواء انفتحت الهوية على التشكك المستشف الدقيق لغرض النزعة الاستعمارية (كالحال الراهن في إفريقيا) أو أحالت إلى ضروب التقابلات كفعل انعكاس المرايا لبعضها البعض أو إلى الهدم الغريب المفارق الذي ينتهي بالاختراق والتقاطع الثقافي (الصين)، وسواء أكانت الهوية تريد منا أن نتحمل وأن نخفف من خطورة المأساة والتلازم والتكيف معها (كالحال في العالم العربي) أو بالرجوع إلى نوع من التوازن والتآزر في الولايات المتحدة كرد فعل لتعدد الثقافات السابقة أو كانت فقط مناسبة هنا لعرض واضح لعبارات وأساليب النقاش (كما هو الحال في الهند وأوروبا).

وهناك مفاهيم أخرى إن لم تكن خارج الزمن، فهي كلاسيكية، ومن ثم فهي تقتضي أن تعرض على نحو بارز، ما دامت تعطي هيكلة لعوالم أي لضروب التنظيم المترابطة بل وأيضا لكثير من الناس في هذه الأيام تكون هذه المفاهيم ملاذ آمن في الأفق اليومي الذي يتغير. وحين تنكشف هذه المفاهيم بكونها أقل

إشكالية من الأولى بوجه خاص فقد يطرح التساؤل: وأي شيء هي الطبيعة اليوم؟ وكيف قدم فلاسفة العرب السماع الطبيعي لأرسطو أو للأفلاطونيين المحدثين وماذا استفاد علماء الكلام (علماء اللاهوت) منها حتى يحاربوها؟

ثم ما إذا أبانت التجربة في الصين عن مقولة الحدث، وفي أي شيء كان هذا الحدث لا يسبر غوره؟ وهل لا يزال من المناسب أن نقابل التجربة العلمية والتجربة المعاشة في علاج التحليل النفسي، وما يسميه كانط (حكم التجربة)؟ ولماذا اكتسبت هذه اللفظة مثل هذه الكثافة المتخيلة في التمثلات التي للأمريكيين عنها ذاتها؟ وبأي طرق معوجة وتحايلات ملتوية انتقل الإنسان من نموذج الحقيقة الرياضية والأنماط الكلية عن الحقيقي الصحيح إلى ضروب الكثرة بله اختفاء الحقيقة كموضوع في حال التقنية العلميةّ؟ وكيف نفهم في صفحات معدودة الحقيقة على رأي أصحاب الفيدا Vedas والأوبانشاد، والملاحم الكبرى شنكارا shankara والنظرية الشعرية لبهاراتا bharata ومداحي المتصوفة من البهاكتا bhakta وعند المثالية الغاندية؟

ليس هذا تمرينا هينا في تاريخ الأفكار في فضاء ضيق، ولا من أجل آخر يفترض أنه يجهل كل شيء أو يكاد يجهل خلفيته. ومن البديهي أننا هنا لا نملك إلا علامات تهدينا أن نفك قراءة المشهد الثقافي أو اليومي، معيدين بناء أصل نشوء مشكلة فلسفية في خطوطها وسماتها العريضة، تاركين للحدس والتخمين هنا وهناك عمل فك الارتباط النظري أو الأخذ والاستعارة. وقد يحصل أن يتعمد مفكر ـ كاتب ـ من هؤلاء المفكرين في بحثه أن يتجاهل تاريخ مفهوم ما لكي يركز على حقيقة يعتبرها ذات أهمية تاريخية: مثلا كيف عملت لجنة إفريقيا الجنوبية وفي أي حدود صنعت

الحقيقة والمصالحة؟ إلا أن كل هذا بوجه عام ليس إلا طرح أفكار مما يدفع إليه حرص الانتباه إلى الخارج، وهو أيضا طرح يقدّم كل واحد من خلاله صوته الخاص في لقاءات مستطرفة وغير مسبوقة مع الآخر، وفي غياب، أو تقريبا، وضع علامات مسبقة (منهجية وإبستمولوجية وسياسية وغيرها) فإن الفضاء الذي يرتسم لا يخلو من أحداث عارضة. ويبدو أن بعض المقالات موغلة في التقنية المصطلحية، وبعضها أخف تقنية، وهي مقالات تختلف من جهة مستويات التحليل وبوجه عام تتباين في ضروب المقاربات المنهجية من منطقة لأخرى. فإذا كان الصينيون أو العرب يركزون انتباههم تركيزا خاصا على الجانب اللساني، فإن الهنود يقصدون أن يكونوا علماء اجتماع أو علماء أنثروبولوجيا. وتعدد تخصصات الدراسات الثقافية بالولايات المتحدة يختلف عنه لدى الفلاسفة الفرنسيين. وهذه النصوص التي ليست هي مقالات موسوعية ولا هي محاولات مطلوقة الحرية إنما تكمن قيمتها في كونها وثائق: فلا تدعي هذه النصوص أن تكون بالضبط تمثيلية (لحالة العلم، والمعرفة، والهوية) ولا هذّبتها ونمذجتها ووظفتها مؤسسة ما. ولمّا كانت نصوصا تفصح بنفسها، فهي تستدعي بوجه خاص أن تناقش ويطرح عليها التساؤل، وأن تستكمل. والعناية متروكة للقارئ في أن يتابع وأن يتمسك بوجهات النظر كي يحاول المقارنة بين المتشابه منها وأن يستخرج المختلف أو القيم المشتركة. وإذن يلزمنا فقط أن نقدم بعض الأفكار، وأن نهيئ لقاء، وأن نفتح فسحة لعقد هذا اللقاء بإقامة العلاقات.

ولذلك فإن اختيارات المؤلفين كان موضع أهتمام كبير واتباع نظام صارم، وتمثّل هذا الاهتمام بإعطاء الأولوية لمفكرين - فلاسفة، وعلماء اجتماع،وعلماء لسانيات، وأنثروبولوجيين. . .-

مقيمين في الجنوب من مختلف المجالات الثقافية المختصة أكثر مما اخترنا من الكتاب الذين يعيشون في الغرب. ونحن لم ننجح دائما في هذا المسعى، في هذه السلسلة الأولى. إلا أن هذا يبقى في الأعم الأغلب هو الوضع. غير أننا اجتهدنا في أن نتجنب عقبتين، كلتاهما قد تفسدان طبيعة المشروع، ونحن نعلم جيدا أنهما يغذيان ويغنيان النقاش حول العولمة في وقتنا هذا. لذلك يجب أن نتجنب الإغراق في الذاتية: سواء تعلق الأمر بالمصطلحات الشديدة التخصص المعجمي أو الخصوصيات الذاتية أو الأوضاع المنغلقة المعبرة عن رفض الآخر. وإذا صح أننا كلنا لا نساند بعض المواقف السياسية المعلنة هنا أو هناك فإن هذا الشرط قد توفر وتحقق في مجمله. ومن ناحية أخرى فإنه ينبغي أن لا نتنازل لنوع من التوحيد الناتج عن ضروب الافتتان المعاصرة: فلا انطواء على الهويات ولا تجديد للترميزات ذات الطابع التكيفي المقلد، وفقاً لضروب خطابة ما بعد المعاصرة الفاضحة. ولقد اعتمدت هذه السلسلة على عملية انتشار المعرفة ودورانها وعلى التدويل المتنامي للبحث، وكلاهما، أعني انتشار المعرفة وعالميتها، مما تلتمسه السلسلة وتحث عليه: وهذا ما صنع فضاء مغايرا أقل أو أكثر كثافة تبعا للمواضع والمناطق وهو فضاء قد يربك أو يعقد ضروب الثنائيات بين المسيطرين والمقهورين. ولم يكن هذا النشاط المعقد ممكنا بدون هذا الأفق النظري الضمني وهو نشاط يصعب انتحاله، والتقيد به أحيانا، واشتباك الفوارق فيه مما نراه يبرز مرتسما من مقال لآخر. ويدين إنجاز هذه الكتب الصغيرة وإخراجها دينا كبيرا إلى الدعم المخلص والمعونة الكريمة للسيد اتيان جاليان Etienne Galliand الذي استوجب شكرنا. ونأمل كذلك أن نعبر عن عرفاننا للسادة:

Jean Copans, Françoise Cremel, Ghislaine Glasson Deschaumes, Thomas keenan, Michèle Ignazzi, Michel Izard, Farouk Mardam-Bey, Ramona Naddaff, Jean-Luc Racine, Roshdi Rashed.

باريس، نونبر 2003

العـالـم العـربي

تنوع مفهوم التجربة في العالم العربي

نادر البزري

عندما نطمح أن نتساءل عن معنى التجربة في الفكر العربي الكلاسيكي، وتقاليده العلمية والفلسفية والروحية، نجد أنفسنا في مواجهة عراقيل مفاهيمية عدة في ذات الوقت. أحدها ناتج عن التباس هذا اللفظ بالعربية، كما تواجهنا، علاوة على ذلك، صعوبة أخرى حينما نحاول أن نجعل هذا المعنى مفهوما في اللغة الإنجليزية، مما يحملنا في هذه المرة أن نرجع إلى بعض تصوراته ومعانيه في الآداب الإغريقية واللاتينية، ومقارنتها في الفكر الأوروبي المعاصر.

وإذن ينبغي أن نعين ونعرف مجموعة من الألفاظ العربية التي من شأنها أن تفهمنا على وجه التقريب فحوى هذا اللفظ حتى نعرضه. ويمكن أن نتساءل ما إذا كان يوجد في اللغة العربية الكلاسيكية لفظ واحد أوحد يتهيأ بطبيعته لأن يستغرق وحده سائر وجوه الدلالات حتى إذا قمنا بترجمته لا نخشى أن ندخل حيلة لسانية وتصويرية. ولكن قبل أن نقتحم المتاهة الخاصة بفقه اللغة، وأصول اشتقاق الكلمات فيها، والتخمينات اللسانية ومقتضياتها الإيبستمولوجية والمعرفية، فسأنقل كمقدمة لبحثنا حكاية قديمة من الأدب العربي.

يحكي محيي الدين بن عربي، الصوفي المشهور في كتابه الضخم، (الفتوحات المكية)، (Sections 1972, vol II, p.579, 581, 372, 373)، قصة لقائه بقاضي قرطبة، الفيلسوف المشهور ابن رشد (أبو الوليد ابن رشد 1126 - 1198) وكان قد قضى معه يوما كاملا. وهذا الحديث الطريف، إن صح، كان قد جرى بإيعاز من المفكر الأندلسي الذي كان يرغب في التعرف عليه، بعد أن سمع عن تجربته [المكاشفة]، وكانت قد حدثت له في خلوته، أن ابن عربي إنما بعثه أبوه إلى القاضي بحجة تسوية مشكلة تجارية بدون اطلاعه على السبب الحقيقي للقاء، إذ كان صغيرا جدا، لم تنبت لحيته بعد. فلما دخل ابن عربي [1165-1240] إلى المحكمة. قام إليه ابن رشد، وسلم عليه مظهرا له علامات العطف والاحترام، بل عانقه أيضا. وقبل أن يجري كلاما ما، سأله القاضي بكلمة واحدة: نعم؟ فأجاب الفتى بمثلها أن نعم! وقد ازداد فرح ابن رشد به، لأنه علم أن ابن عربي قد فهم بأقل إشارة. وما إن خمن الفتى علة غبطة الفيلسوف حتى أردف قائلا: «لا!» وقد أربكت هذه الإجابة المتكررة فيلسوفنا، فتغير وجهه حتى أنه شك في حدسه الأول فلما تمالك نفسه أعاد عليه السؤال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلٰهي؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ فرد ابن عربي: «نعم ولا!» وبين «نعم» و «لا» تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها وعندما سمع ابن رشد هذه الكلمات، ارتعش، واصفر وغرق في تأملاته، لأنه فهم فحوى الإشارة.

وإثر هذا اللقاء الغريب، سأل الفيلسوف والد ابن عربي عن حالة ابنه الغريبة. ثم تحدث بعد ذلك معلم الحكمة الفلسفية الأكبر قائلا: «أحمد الله الذي أبقاني حيا حتى عشت في عصر يطبعه حضور أحد معلمي هذه التجربة، وهو أحد أولئك الذين يقدرون أن

يفتحوا باب السر المكنون، كما أحمده تعالى أن خصّني برؤيته»، ولما كان ابن عربي يرغب في أن يحظى بلقاء فيلسوف الأندلس مرة أخرى، فقد ذكر: «أن الله برحمته أتاح له أن يظهر له ابن رشد في بعض أحوال وجده من خلال حجاب رقيق من حيث أمكن له أن يتأمل الفيلسوف من غير أن يفطن هذا الأخير لحضوره».

ولما كان ابن رشد مستغرقا في تأملاته الفلسفية فهو لم يستطع أن يعرف شيئا عن ابن عربي الذي ردد في خاطره: «إن ابن رشد لا يستطيع أن يرشدني إلى حيث أنا». ما القول في هذه القصة الكلاسيكية المحتجة لابن العربي الجليل؟

إننا قد نستغرب وقوع هذه الخرافة الملغزة التي تدور كقطعة بيان وخطابة متكلفة، ونصدق بأن تجربة المشاهدة الصوفية، لوائح أو كشفا، تعرض ماهية الحقيقة أفضل مما يحللها الاستدلال القويم. وما يريد أن يبينه ابن عربي، في نهاية الأمر هو أن طريق الصوفية أشرف من الطريق الذي تنهجه الفلسفة. وقد يؤدي الطريقان إلى نفس الهدف (حتى أنه من الصعب أن نميز بينهما)، إلا أنهما يختلفان من جهة المرتبة والميزة. وهذا واقع حقيقي، وهو أن ابن عربي يدين بمنزلته الفريدة التي يحتلها في تاريخ الأفكار الإسلامية إلى تجاربه الصوفية، وأن لقاءه مع ابن رشد وهو لم يطرّ شاربه، يكتسي أهمية رمزية أساسية ولاسيما أنها تلقي ضوءا على الفارق الأساسي بين «رجال البحث العقلي» وبين سلالة ذوي الرؤيا «لأهل الكشف»، بين معرفة استدلالية عقلية وبين معرفة غنوصية روحية أو صوفية[1]. وعلى حين يعرض فيلسوف كابن رشد الكمال

---

(1) وأحيل من أجل المزيد من التمييز بين المعرفة العقلية والغنوصية الصوفية إلى أن يطلع القارئ على رضا شاه كاظمي [2002، ص 155-181].

الإنساني entelechie كاتصال مع العقل الفعال[2]، يبين ابن عربي كيف أن المخلوق يمكن أن يرقى «إلى حالة شريفة» قاصدا الوحدة مع الله والتصرف يقبل طوعا بأن المشاهدة لا تنتمي إلا إلى الصفوة المختارة القادرة بسبب جوهرها على الارتقاء في معارج ومقامات حتى تصل إلى أعلى الدرجات بالقرب من الله. وإذن فالتصوف مرتبط برياضات روحية، وإخلاص للمذهب الصوفي، وكذلك أشكال الروحية والزهد مما يمارسه بعض المؤمنين. كما أن التصوف يشير إلى نوع من الرؤية الحادة الأكثر نفاذا من الإدراك الحسي، وهذه الحدة فطرية.

وموضوع هذه التجربة الشاهدة للحق والحقيقة لا يمكن التعبير عنها باللغة، لذلك إنما تستثار بوجه عام مع شاعرية رمزية، وإلهام شعري، صادر عن الإيماء أكثر مما هو ناتج عن التعيين الموافق للوغوس أو المنطق[3].

وإذا نظرنا إلى مفهوم التجربة من الوجهة الفلسفية هذه المرة كما طورها أمثال ابن رشد وابن سينا فقد نجدها تحيل بالأولى إلى مفهوم الإدراك في علاقاته بالإحساس، وننظر إلى التجربة كما وردت مثلا في كتاب النفس لابن سينا ونتفحّص الفارق الذي أقامه بين إدراك العقل، وإدراك الوهم[4] وإدراك الحس، وهذا الأخير هو

---

(2) العقل الفعال مفهوم من اختراع الأفلاطونية المحدثة، ويدل على حالة وجودية في خطة الإشراق التي توحد سائر الكائنات بمصدرها وهو الواحد، أو المبدأ الأول. ويأمل الفلاسفة العرب بتلهف مثل الصوفيين أن يتم فهم هذا الاتصال بالعقل الفعال الذي ينظرون إليه كمصدر للحقيقة قبل كل شيء.

(3) ومن أجل تحليل متحر لطبيعة الرؤية التأملية (المشاهدة) يمكن الرجوع إلى عبد العلي العمراني جمال [1956، ص 159 – 172].

(4) إن قوة الوهم. وتترجم بوجه عام بالقوة التقديرية تدل على مستوى إدراكي =

أقرب إلى ما نقصده عادة بالتجربة مع أصولها اللاتينية *experientia* و*experimentum* وتوجهنا كذلك مسألة الإدراك الحسي نحو أكبر شخصية من شخصيات العلم الكلاسيكي العربي، وهو العالم البصري الحازن (ابن الهيثم 965 - 1039)، ونظريته الثورية عن الابصار التي عرضها في كتابه الضخم: علم المناظر Optique (*De aspectibus*).

وإذن يحتوي مصطلح التجربة على دلالات جد متباينة، فقد تكون ظاهرة ملحوظة تؤثر فينا بدون أن نطلب لها بالضرورة إجابة مخصوصة، لكن يمكن كذلك أن نتلمس لها توجيها بل منهاجا ومسلكا في البحث والتنقيب، والملاحظة والتحقيق سواء التجأنا في ذلك إلى الأدوات أو لم نلتجئ لها. وبوجه عام فإن التجربة تردنا إلى اكتساب معرفة عن طريق ممارسة الملاحظة للظواهر، ومن ثم فهي ترجع إلى النزعة الأمبريقية المنهجية، وقد تعني كذلك حدثا معاشا أثر في شخص متهيئ لأن يثبتها. وقد تتيح الفرصة لظهور انفعالات دينية، وشدة إحساسات من الصعب التعبير عنها، كاشفة تجانس من نوع مامع الشهادات الصوفية. وجميع هذه الوجوه من المعاني لا تستدعي بالضرورة ألفاظا مكافئة في العربية، وليس يخلو من تكلف أن نسقط عليها لفظا أجنبيا كهذا مع ما يحتمل معه من مفهومات مختلفة. وإذن من الملائم أن نفحص، مع الاحتراز الشديد، بعض الألفاظ القريبة منها.

لفظ «*expérience*» يمكن أن يؤدي معناه في اللغة العربية المعاصرة مصطلح التجربة التي تشير إلى تعينين دقيقين: أحدهما له

= أكثر وضوحا من مستوى الحواس أو التخيل، لأن الوهم يضفي معاني مشخصة على الأشياء المحسوسة، ومن ثم فإنه أقرب إلى العقل.

تعلق بإثبات وفهم حدث محسوس مما يؤدي إلى حصول معرفة تركيبية «*synthétique*»، وثانيهما يؤدي معنى التجريب كما يتصوره تاريخ العلوم المعاصرة. واسم «التجربة» مشتق من فعل «جرّب»، الذي يعني، اختار، ومارس، وخبر، كما أن هذا اللفظ يفيد المشاركة الفعالة في القيام بالتجريب، ومن هنا جاءت عبارة «تجريبي» التي تدل على المنهاج التجريبي، في حين أن مصطلح التجربة يدل على معنى أمبيريقي كتيار فكري. أما لفظ مجرِّب فهو يصف من يملك تجربة ما، وقد اكتسب معرفة من طبيعة تطبيقية قائمة على المجابهة المباشرة للظواهر أو الأحداث. وهناك لفظ يرجع على نحو ضيق إلى مفهوم التجربة وهو «الاعتبار» المشتق من فعل عبّر، ويفيد معنى صرح، أثبت، نطق، ودل. كما يشير هذا الفعل كذلك إلى «العبرة» التي تدل على تحصيل الحكمة، وعيدا كانت أم نصيحة. وتدل كلمة «العبارة» على تفسير أو تأويل، قولا أو أسلوبا، أو قضية. أما لفظ الاعتبار، كما ذكرنا فقد يفيد كذلك بعض صيغ الاحترام والتقدير والنظر، والفحص والتفاعل، في حين أن لفظ «اعتباري» إنما يدل على وجهة نظر ذاتية ويمكن كذلك أن نتناول لفظ خبرة، المرتبط من جهة الاشتقاق (بالخبر) والاختبار، وهو قرين ممكن لمعنى «التجربة»، والفعل منه خبر، ويعني حاول، واعلم، ونقل، وفحص وبحث، وعانى. بالإضافة إلى أن «الخبر» يدل بوضعه على قضية أو قرار، كما أننا قد نترجم لفظ expert بالخبير سواء تعلق الأمر بمن حصلت له الخبرة أو التجربة والمصدر الذي يشير فعل «أخبر» هو الإخبار. وهو يدل كذلك على البيان أو فعل التواصل والتفاهم بيننا يعين لفظ «اختبار» معنى استقصاء البحث والفحص والتحقيق الأمبيريقي أو التجريب، ومن هنا ظهر استعمال «المُخْتَبر» أو «المُخْبَر» وهو المكان الذي نقوم فيه بإجراء التجارب.

التجربة كما وردت في القرآن

ومن البديهي أننا لا نستطيع أن نعرض مفهوم التجربة في الفكر العربي بدون أن نتساءل عن استعمالاتها في الديانات الموحدة التي على ملّة إبراهيم بوجه عام وفي الإسلام بوجه خاص، وبهذا الاعتبار فإن أحد التعيينات الأساسية للتجربة الدينية يبقى بالتأكيد هو الوحي الإلهي، والأوجه المعقدة لقبوله من لدن الموحى إليه، وهو النبي. ويمكن أن ترتبط التجربة هنا بالرؤية البينة الدلالة وهي «المشاهدة»، من وراء الحجاب مما لا يمكن أن يرد إلى مجرد نقل الإيمان أو إلى طقس من الطقوس، وتقدير التأثيرات المخصوصة. وترجع بعض التجارب الدينية إلى ممارسات الإخلاص الشديد. وإلى ظواهر الوجد. وما تقدمه التقاليد الصوفية «كخروج من الاستتار» وكدر الأغيار الذي يعجز عن وصف المحجوب إن هو إلا إلهام أشبه ما يكون بالوحي النبوي. وينبغي ألا ننسى التجارب الدالة على الدور الذي تقوم به الحواس في التعرف على آيات الله، والتدبر عن طريق السمع والبصر بوجه خاص كما تشير إلى ذلك بعض السور القرآنية: **﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾** (30/21) **﴿وجعل لكم السمع والأبصار لعلكم تشكرون﴾** (78/16)، (78/23)، (8: 32).

وعلى خلاف اللمس والذوق والشمّ، فإن السمع والبصر يسمحان بإدراك ظواهر من مسافة بعيدة ومن وجهة نظر دينية، فإن هذه الإحساسات ينبغي أن تكمل بأفعال القلب والعقل. لأن الشيء المرئي أو المسموع لا يمكن إدراكه في تفرده إلا إذا أثر فينا. ومن ثم يتيح لنا أن نتعرف عن طريق الفكر على الآية التي يظهرها. والإدراك الحسي الذي يصاحب أفعال القلب ومظاهر الإخلاص،

من شأنه أن يطلع على الآية التي تهم مصيرنا، وإذن كل هذا يصدم فعل القلب وهو يريد أن يقيم علاقةِ ذهنية ومعرفية أو عقلية. وكثيرا ما يذكرنا القرآن بهذا النداء: **﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾**، (24: 2) **﴿أولاَ يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾** (76: 2)، **﴿فلو شاء الله ما تلونه عليكم ولا أدراكم به، فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون﴾** (16: 10).

وإذا اعتمدنا على ظاهر الوحي جاز أن نقول بأن أفعال العقل مرتبطة أشد الارتباط بالحواس، لأن عدم التجربة الحسية قد يؤدي إلى عرقلة أفعال القلب كما يدل الوعيد الآتي: **﴿صم، بكم، عمي، فهم لا يعقلون﴾** (2/170)، ومع أن هذه الآية، وإن كانت استعارة فإنه ينبغي أن نقرّبها من قيمة العقل الذي يهبه الله كي يطلب المعرفة **﴿وقل ربِّ زدني علما﴾** (111: 20)، وفضلا عن ذلك فإن التجربة الباطنية ينبغي أن تتجلى في الأفعال والسلوكات: لأن فعل المؤمن يعتمد على إيمان حقيقي. ومن ثم فإن التجربة الدينية يجب أن تظهر في الأفعال المحدودة، وإذن فالمؤمنون المخلصون لكي يعبروا عن الإيمان مدعوون لأن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر وهم يتصرفون حسب الشريعة كما قال تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾** (110: 3). وتخريج هذه السورة وتأويلها سواء سلك فيها التأويل سبيل المعنى الظاهر أم المجاز؛ فإنها هيأت أنماطا من السلوك والممارسات الأخلاقية والسياسية الأشد تباينا. وبينما أظهر بعض المفسرين روح الإقناع مع الاعتدال في ضبط النفس بالبر والإحسان والعناية بالغير، تطرف آخرون في التشديد على المحظورات.

التقليد العلمي

وفيما يلي هذه النظرة الموجزة عن المفهومات الدينية حول التجربة التي تتطلب ولاشك توسعا شاملا، فنحن نتابع بحثنا في التجربة، ونحاول أن نبحث عن معانيها المختلفة عند كل من الحسن، وابن سينا وإخوان الصفاء.

وكتاب المناظر للحسن *Optique* (تقريبا سنة 1027 بالقاهرة) يعتبر بحق المساهمة الأكثر أهمية في دراسة الضوء والأبصار، وتكمن أهميتها في أنها تقع ما بين بطليموس (ما بين نحو 90 – 168) وبين كبلر (1571–1630). وقد أثر هذا الكتاب التأثير البالغ على البصريات عند نيوتن وابن الهيثم. في هذا الكتاب المشهور اجتهد هذا العالِم في أن يعيد تأسيس نظريات كل من أرسطو وبطليموس على قاعدة منهجية جديدة في هذه المادة. فهو عندما جمع موقف فلاسفة الطبيعة الذين يرون بأن الإبصار يصدر من نفاذ صورة الجسم المدرك إلى حدقة العين وركّبه مع موقف علماء الرياضيات الذين يقولون بأن حصول الإبصار هو خروج الشعاع البصري المنبعث من العين، فإنه كان أحد الأوائل القلائل ممن جعلوا علم الفيزياء رياضيا قبل العصر الحديث. وماهية الضوء والأجسام الشفافة إنما مردها كلها إلى العلوم الطبيعية (الفيزياء). وعلاوة على ذلك فإن تحليل الشعاع الضوئي، وشكل الشعاعات وبنيتها والكيفية التي بها تنفذ في الأجسام المشفة إنما تنظر فيه الرياضيات. وزيادة على ذلك فإن علم المناظر عند الحسن يعتبر أول إنتاج تقوم فيه فكرة مراقبة التجربة لتقوم بدور ما. ويجب أن نميز هذا المنهاج في البحث المحدد بالاعتبار عن تصورات التجربة *empeiria* والخبرة *piera* كما نصادفهما عند أرسطو وجالينوس.

ويشير لفظ الاعتبار عند الحسن إلى إجراء معقد في التحقيق التجريبي المتمايز عن العمليات البسيطة للعرض والملاحظة، وتقديم النتائج المطردة. وهذا المعنى إنما توضحه الترجمات اللاتينية التي تقترح مصطلحات مثل *experimentatio* أو *experimentum* حتى يؤدي معنى الاعتبار ما تفيده ألفاظ من نحو فعل جرّب *experimentare* أو كذلك *experiri* ويقابل *experimentator* لفظ المعتبر وزيادة على كل هذا يرى الحسن أن الاستقراء أعلى مرتبة من القياس. ومن ثم يأخذ على أرسطو إسهامه المتواضع في المنهاج الاستقرائي. وكانت استراتيجيته التجريبية تعتمد بإطراد على أدلة التحقيق المضبوطة والمراقبة وعلى استنباطات استقرائية وعلى براهين رياضية.

وأخيرا فإن أحد مميزات طريقته التجريبية تبقى ثقته التي يضعها في الحواس. فبالنسبة إليه، إن الإدراك الذي يمكن أن يكون كذلك معرفة واستقراء إنما يتأسس بوجه خاص على الحواس، وإذن يوجد نوعان من الإدراك: إدراك مباشر، وإدراك باطني. ويقوم الأول على وعي سلبي لأنه مجرد قبول، يقتصر على ارتسام حضور الشيء في المجال البصري، في حين أن النوع الثاني يصدر عن تعرف وتصور منته إلى المعطى. وإذن يظهر هذا الصنف الأخير كما لو كان مصدرا للملاحظات الصحيحة، حتى ولو أنه لا يسلم من قصور كسائر قصور قدرات الإنسان الأخرى فينبغي أن يُحَقق ويُصَحح باستمرار.

ولما كان الحسن يعترف بإمكان الثقة في الحواس فإنه قد رأى بأن القدرة على الملاحظة يمكن أن ترقى بقوة الضبط والتدقيق والانتباه، وبالتمرين والتمهير وأن الإدراك الحسي يختلف من فرد لآخر. وإذن فإن أخطاء الإدراك يمكن أن تصحح بواسطة قدرة

وملكة الإدراك ذاتها من جهة أننا نستكمل استعداداتنا ومناهجنا وأدواتنا. والإدارك اليقظ، المنتبه / الباطني هو أداة يمكن أن نثق فيها، لأنها تعيد تصحيح أخطاء الإدارك المباشر. ومتى تنتهي الحواس إلى درجة من الدقة والضبط، فإنها تسمح لنا أن ندرس الطبيعة وظواهرها، ولا داعي لأن نحترز منها. وخَلْط القدماء (فيزيائيين ورياضيين) إنما يقوم أساسا في أنهم بنوا نظرياتهم في علم المناظر (البصريات) على الإدراك المباشر الخارجي الذي غالبا ما يكون عرضة للخطأ [Scharamm, 1963, p.12; Omar, 1977,] [p.59-60].

وإذا صح بأن الحسن قد رفع المستوى الإبيستيمي لمعايير الملاحظة، فإن نمط التجريب عنده، بالنسبة لبعض الباحثين المعاصرين، ليس قط منهاجا صالحا للإثبات، ولا هو منهاج استكشاف من النوع المعاصر [Sabra, 1968, p: 133-136]. وبالفعل قد يكون هذا مختلفا عن منهاج كل من أرسطو وأوقليدس، وبطليموس، وجالينوس[5]، فإنه بالرغم من ذلك سيظل استراتيجية موجهة أساسا نحو تصيد الأدلة. إلا أنه لا يعني نوع البحث الخاضع للحدوس الافتراضية القابلة للمعالجة التي تستهدف بعض النتائج، والتي تسعى إلى إبعاد أخرى. وإذا لم تدفع منهاجه مقدمات نظرية أو افتراضية استنباطية، فهو قد وضع علامة في طريق إثبات الأدلة وهو منهاج متى ضبط وساعدته الأدوات على نحو

(5) ويستحق أن نشير إلى أن هذا يصدق كذلك على النزعة الإمبيريقية الضيقة الخاصة بالتقليد الطبي الإغريقي الروماني والعربي الذي يوضحه كتاب القانون *Liber Canon*is لابن سينا الذي كان نفوذه وتأثيره في أوروبا اللاتينية أعلى من نفوذ جالينوس (نحو سنة 131–199) لعدة قرون.

مطابق، فقد يترسم خطة العملية الأولية للاكتشاف العلمي [Omar, 1977, p: 62-65].

وباختصار فإن تجارب الحسن لا يمكن أن تكون مجرد إجراءات مصطنعة لدعم نظرياته بل هي تجارب لا يمكن فصلها عن مقاربتها النظرية، أو اقترانها وربطها بمناهج استقرائية واستنباطية، هندسية وفيزيائية.

وإذا كانت كل معرفة تشتق من الإدراك الحسي، فبالضرورة تنتج منه الفلسفة الطبيعية (الفيزياء). وليس هذا السؤال النظري مجرد تبرير للقاعدة التجريبية. ويجب أن نرجع إلى الفارق بين الإدراك الحسي المباشر، والإدراك الحسي الباطني، كمصدر واع للمعرفة، مما يفترض أننا نعيد النظر في دور الاستقراء أي المنهاج الذي يعتمد على ملاحظة الإطرادات الماضية للاطلاع واستباق تكرارها الممكن. وهكذا نصل في الحقيقة إلى بناء التعميمات والقوانين أو التنبؤات. وكل عملية إنما تعتمد على العمل الاستقرائي. وعندما كان أرسطو يستعمل الاستقراء فهو كان قد وضعه في مرتبة أقل من مرتبة القياس كما أن بطليموس لم يكن يلجأ إليه في تجريبه لجوءا دقيقا. وهذا كله هو الذي صحح المنهاج التجريبي عند الحسن. والحواس المتهيئة للوقوع في الخطأ إنما تدرب على الدقة وعلى الانتباه إلى التفاصيل، وتضبط بالمراقبة عند التعرف وتحديد المتغيرات variables والإطرادات ذات الدلالة. وبفضل استعمال المنهاج الاستقرائي والمنهاج الرياضي الاستنباطي، يكون التجريب قد حمى نفسه من الوقوع في الخطأ. وأيضا كل هذا يفترض وجوب تدقيق القدرات وشحذها، وأن يعتمد على أدوات أكثر دقة، وملاحظات حقيقية مضبوطة. وهكذا فإن التصميم التجريبي يتصور كما لو كان منفتحا، وينتشر حسب تراكم

التجارب والتعلم حيث تكون القدرات والأدوات متهيأة للإتقان. وهذا التصور يؤكده العلم المعاصر الذي يشدد على التجريب من أجل تحصيل المعرفة. ويرتبط ميراث الحسن أشد الارتباط بدينامية تدفع العلم المعاصر إلى أن يخمن، ويبني، ويستكمل، ويستعمل الآلة المناسبة *ad hoc* وهذه الإسهامات الثورية تستبق النظرية البصرية للمنظور *perspectiva naturalis* في علم القرون الوسطى والنظرية الاصطناعية للمنظور *perspectiva artificialis* في فن عصر النهضة[6].

التقليد الفلسفي

ويعتبر ابن سينا، مثله مثل الحسن بأن الإبصار ليس إلا تجربة محسوسة محضة؛ إلا أنه يتضمن فصل التمييز داخل بنيته نفسها. وإذن يجب أن نفصل التجربة عن الإحساس الخاص باعتبار أن المعرفة يمكن أن تنتج عن الأولى، ولكنها لا تنتج بالضرورة عن الإحساس. وفضلا عن ذلك عندما نرتكز على التجربة فإنه يمكن أن نتبين انتظام الوقوع في الظواهر الملاحظة أو نكتشف ضروب تكرار الأوضاع الطبيعية الذي يتضح في نهاية الأمر في تطبيق مبدأ العِلّية. وهذا يحيلنا إلى الدور الذي تقوم به أدلة التجربة، وشهاداتها في إثبات الروابط العلمية، وفي التفكير الاستقرائي[7]. على أن ابن

(6) ويمكن مثلا أن نشير إلى تأثير الحسن على روجر بيكون وجون بيشام John Pecham وWitelo ويتلو، في مجال علوم القرون الوسطى وعلى تأثيره على ليون باتيستا البيرتي، ولورنزو عبرتي في مجال فن تصوير عصر النهضة.

(7) وهذا الطريق في الاستدلال هو الذي وضع جرثومة الشك في فكر أبو حامد الغزالي (1058-1111) الذي دافع عن وجهة النظر القائلة بالسبب الموجب، ونقض مبدأ العلّية، كما يدل عنوان كتابه المشهور: تهافت الفلاسفة [al-Ghazali, 1997, p 170-181].

سينا، وإن كان يؤكد على دور التمييز الذهني، فهو كذلك قد أدخل بعدا يتمثل في الوجود اللاهوتي الذي كان عالم البصرة يتجنبه باستمرار. وبالتأكيد فإن الاستدلال يمكن أن يتعلق بالتجربة أي الإدراك الحسي، ولكن لا يجوز في رأيه أن يكتفي به كما لا يكتفي بإدراك الوهم. لأن هذين النوعين من الإدراكات مشتركة بين الإنسان والحيوان، وإنما بإدراك العقل يمكن أن نتكلم عن تجربة مخصوصة بالإنسان من شأنها أن تهيأه لفتح الطريق أمام العقل الفعال.

وإلى غاية هذه المرحلة، فإنه يجب أن ندقق بأننا نبحث بدون جدوى، عند ابن سينا، وعند من شابهه من المفكرين العرب الكلاسيكيين، عن تأمل ونظرة واضحة لما نسميه تجربة. وإذن لا يمكن أن نشير إلا باحتياط شديد، إلى وجود معاني كتاب النفس؛ وهذا يحيل إلى حد ما إلى فعل الإحساس أو فعل ما يجرب أو يعاين بالعين. وهكذا كانت نظرية ابن سينا الفلسفية بوجه خاص عن الإدراك.

وقد قلنا إن ابن سينا في تحليله للقوة الوهمية كان أول من صاغ نظرية عن التأثيرات كالخوف أو الأمل: [Hasse, 2000, p 127; Goodman, 1995, p 155-158]. ويفرق ابن سينا في كتاب النفس بين أربعة أنواع من الإحساسات الباطنية: الحس المشترك، والتخيل، والتوهم، والقوة الرابعة التي هي الناطقة متى استعملت التعقّل، وهي متخيلة متى استعملتها قوة الوهم، [Avicenne, 1960, p 322-323; 1985, p 202-207]، ثم إن الإدراك هو في ذات الوقت، خارجي وباطني، [Avicenne, 1985, p 197-198]، والقوة المدركة من باطن قد تعتمد على حواس باطنة لكي تدرك صور المحسوسات، وكذلك المعاني المنتزعة من هذه

المحسوسات. ونميز هنا صورة الشيء المدرك بالحس كما لو كان خارجا عن المعنى الذي يرتبط به والذي يصدر عن المدرك (بكسر الراء). وبعبارة أخرى فإن الصورة هي في ماهيتها موضوعية، في حين أن المعنى ذاتي: والمعنى إذا كان لا يرجع إلى الشيء المدرك كان إضافة عرضية أضافتها الذات المدركة. والفرق بين إدراك صورة الشيء وإدراك معناه ومفهومه أو دلالته يمكن بأن يفسر بأن إدراك الصورة تصدر آنيا عن النفس وعن المحسوس معا. وما يدركه الحس الباطني وحده ويجربه بدون إحساس خارجي هو الذي يوصف بالمعنى وإدراك المعنى، ولنسمه الدلالة التي ترتبط بشيء محسوس يؤثر مباشرة في النفس؛ غير أن المعنى ليس إلا صفة أو خاصية مقومة للمدرك، وهذا المعنى مرتبط كذلك ارتباطا باطنيا بالمحسوس في الخارج. والمعاني وإن كانت في أصل ماهيتها ذاتية، فلا يقال عليها ذلك إلا إذا استهدفت واقترنت بموضوعات أو محسوسات في الخارج. هذه هي التقديرات الاحتمالية المضافة من الحس والمسقطة على الكيانات المحسوسة، ولا يمكن أن تكون بكاملها تجريدا عن محسوساتها المدركة، وإذن فإن المحسوسات إنما تعطى لنا كما لو كانت نواتج معقولة للشعور، مما لا يمكن أن تكون بكاملها بريئة عن الشوائب المادية. وإدراك صورة المحسوس ينتقل عن طريق المعطيات الحسية الخارجية التي تصل حينئذ إلى النفس. أما المعاني فإن إدراكها يكون مباشرا.

ولكي يوضح ابن سينا كل هذا قدم المثال المشهور عن الذئب والشاة. فصورة الذئب تدركها حواس الشاة قبل أن تدركها، باطنيا، نفسها الحيوانية، ويكون معنى صورة الذئب مدركا عن طريق النفس الحيوانية بدون توسط. فإدراك الشاة المعنى المضاد في الذئب هو المعنى الموجب لخوفها منه وهربها عنه من غير أن يكون الحس قد

أدرك ذلك البتة. فالذي يدرك من الذئب أولا بالحس، ثم القوى الباطنية هو الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى. [Avicenne, 1985, p 201](8). وينبغي ألا ننسى أن المعاني بالنسبة لابن سينا توجد من حيث هي مرتبطة بالمحسوسات، وأن الحكم الصادر بمناسبة موضوعها هو الذي يؤدي إلى الفعل. وما يقلق بالقوة أو بالإمكان راحة الشاة بما أدركته مرتبطا بالذئب هو الذي يؤدي بها إلى أن تتجنبه، وتهرب منه. فالإدراك حامل لمحتوى دلالي يساعد الشاة على أن تفر من المتربص بها. وقد تختلط المعلومة التي يميزها الإدراك مع حكم قوة الوهم والتصرف المتولد عندها. وفي الحقيقة فإن صورة الذئب ليست معنى خالص التجريد، وإنما هي الخبرة المجربة للحيوان في جسمانيته وتشخّصه. وكسائر الكائنات مما دون فلك القمر، فإن الذئب حسب الأفلاطونية والمشائية يتقوم من المادة والصورة. وصورة الذئب كمعنى مجرد، لا يمكن أن يعلل إلا بالعقل. وبالتأكيد فإن الصور الخالصة المنتزعة من المادة إنما ترتبط بالحقيقة العليا، بعالم المثل الأفلاطونية التي تشكل شتى أصناف النماذج المثالية للكائنات.

وحسب ابن سينا فإن إدراك صورة الذئب ككائن عدواني متعلق بالحواس الباطنة. ومن ثم فإن ابن سينا يقدم لنا أربعة أنواع من الإدراك: حس، وتخيل، ووهم وعقل. والحس لا يدرك إلا إذا

(8) إن قوة الوهم هي أيضا قوة الحكم. وكما أشار إلى ذلك هاس [Hasse, 2000, p 133]، فإن هذه القوى تتناول المعاني (وما يسميه الكيفيات المفهومية) على نحو ما تتناول الحواس الخارجية الأشياء المحسوسة، أي أن يدركها وأن يقدرها.

ارتبطت الصورة بالمادة، وإلا لم يكن لنا أن ندرك الصورة. ولا تنفصل في هذا النوع من الإدراك الصورة عن المادة، بدون أن نحتفظ ببعض كيفياتها: من الكم والكيف والوضع. وأيضا في الإدراك الحسي لا نصادف إلا ضروبا من تأليف المادة والصورة وتركيبهما. والشاهد على ذلك أني عندما أدرك تمثالا من الخشب، فإن صورته تكون شديدة الامتزاج بمادته، وهو الخشب الذي نحت منه، بصلابته ونسيج أجزائه، وشكله ورائحته. أما الخيال فإنه قد يبلغ درجة عليا من تجريد الصورة بالقياس إلى المادة المدركة بالحواس؛ ولكنه لم يجرد الصورة البتة عن لواحق المادة. لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما في مكان ووضع ما وهي إذن تختص ببعض الصفات.

وأما الوهم فإنه قد تعدّى قليلا هذه المرتبة في التجريد، لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادة وإن عرض لها أن تكون في مادة، وحتى مع قوة الوهم هذه، فإن الانفصال بين الصورة والمادة ليس تاما، لأن المعاني المنتزعة لا تزال مرتبطة على وجه ما بلواحق المادة. [Avicenne, 1985, p 239-242]. والدرجة القصوى في التجريد لا تصير ممكنة إلا في الإدراك العقلي، إذ يمكن حينئذ أن نعقل ما ينتزع من المادة. غير أن الإدراكات المتعلقة بقوة الوهم قد ترقى إلى درجة من التجريد كافية لأن تصبح معها الصور المفارقة للمادة قادرة على أن تذهب إلى الخيال، وتوقظ فيه القوى الإبداعية.

وهذا ما يحدث متى ما استخلصت قوة الوهم بعض المعاني انطلاقا من عمل الخيال المبدع. ولكن قوة الوهم، خلافا للعقل لا يمكن أن تتجرد كلية عن المادة، إذ تظل سجينة ظروف خاصة بمحلها، باعتبار أنها متصلة بالمتخيل المحسوس في إطار العقل

العملي. ثم إن المعاني التي تحصل عليها قوة الوهم من الموضوعات الخارجية المحسوسة هي معان عملية متجهة إلى الفعل وإحداث الأثر؛ إذ هي تسمح للفرد أن يتصرف وأن يعمل على نحو مطابق لما في الخارج. وهذه القوى التي هي مشتركة عند الإنسان والحيوان تصير بامتياز إحساسا باطنيا لدى الإنسان وعلى هذا فالوهم عند الإنسان يكون أرقى من الإحساس، ومن الخيال الحسي، وإن كان أدنى بالنسبة إلى العقل.

ولما كان الوهم يجسد القدرة على ربط المعاني، فهو قد ينتج استدلالا عمليا، ويقوم بإيجاد علاقات بين الجزئي والكلي خدمة لأجقية التعميم، وقياس التمثيل، والتقدير الحكمي الاحتمالي projection، مما هو وظيفة الوهم. [El-Bizi, 2000, chap. 6; Morewedge, 1995, p 142-159].

البذرة الأولى للعلم الشعبي

مجموع رسائل إخوان الصفا اثنان وخمسون رسالة تتناول الرياضيات والفلسفة الطبيعية وعلم النفس، واللاهوت (علم الكلام)، وهي تشكل متنا فريدا في تاريخ الفكر العربي الكلاسيكي. ويرجح أن هذه الرسائل حررت في النصف الثاني من القرن العاشر أي في عقود قبل عصر الحسن ابن الهيثم وابن سينا. إلا أن التاريخ الصحيح لهذه النصوص ومعرفة مؤلفيها وكذلك انتماءهم المذهبي، كل هذا لا يزال محل نزاع. ثم إن المناخ العقلي لهذه النزعة الانتقائية تظل تلفيقية، لاشتمالها على سائر المذاهب الشائعة منذ فيتاغوراس، وسقراط وأفلاطون وأرسطو، وفورفوريوس إلى القرآن الكريم ذاته، وإلى الأحاديث النبوية مرورا بالأناجيل المسيحية، والتوراة. ويضم نثر إخوان الصفا شتى فنون

التعبير: معجمية، ومنطقية، وأساليب شعبية وشعرية ولغة قصصية خرافية. وبوجه عام فإن مؤلفي هذه الرسائل حاولوا أن يقدموا إلى إخوانهم تفسيرا جامعا، وتعليما لعلوم عصرهم، وقد نهلوا من مصادر وثنية قديمة كما أخذوا أفكارا من علماء عصرهم ونظريتهم عن التجربة كما استنبطوها هم أحيانا من ملاحظتهم حول الخاصية المعرفية للإحساس مما لا يخلو من فائدة. وبالنظر إلى ما يطلبه بحثنا نتناول بوجه خاص الرسالة 24 التي تهتم بالإحساس والمحسوس: *(De sensu et sensibilibus) al-Safa'* 1657, vol II traité 24

ويرى إخوان الصفا بأن الكائن الإنساني يكتسب المعرفة بثلاث طرق: الأولى مشتركة بين الإنسان والحيوان، وهي طريق الحواس والثانية تحيل إلى الذهن أو العقل الذي يختص بالإنسان وحده. أما الطريق الثالث وهو البرهان الذي لا تقتحمه إلا طائفة الصفوة من الأشياع المتبعين. وتختص الرسالة الرابعة والعشرين في فحص المحسوس ودراسته، مما يثبت أن ما يدرك على هذا النحو بالحس يعود إلى صنف الأعراض التي تثيرها الأجسام الطبيعية [نفس المرجع، 401-396 p]. وإذن كيف يحدث الإدارك الحسي؟ إن حاسة اللمس توصف بالإحساس بالحرارة والبرودة، وهو إحساس مترتب عن نقل الحار أو عن كون الجسم الصلب أو الرطب غير قابل لمقاومة التشكل قليلا أو كثيرا أو أيضا هو إحساس بالخشونة والنعومة التي تصاحب تماس نسيج هذا السطح أو ذاك. والحال كذلك مع إدراك ثقل الأشياء الذي يتعلق بقوة جسم الإنسان وهو يحاول أن ينقلها عن أماكنها. أما الذوق فهو يتأثر بالطعوم التي تمتزج مع اللعاب، في حين أن الشم إنما تنبهه طبيعة الروائح والأبخرة المستنشقة. وعلاوة على ذلك فإن حاسة اللمس والذوق

والشم إنما تدرك جميعها المحسوسات عن طريق التجانس الجسمي المباشر، في حين أن السمع والبصر نما يدركانها على نحو روحي. وهكذا يدرك السمع جمعا من الأصوات واللحون التي يمكن أن تتألف من أصوات أصلها غير حيواني، ومن أصوات أصلها حيواني. وهذه الأخيرة تصدر عن الكائنات الإنسانية أو الحيوانية. ويمكن أن نعد من بين الأصوات الإنسانية الدالة على المعاني الأصوات المقطعة للخطاب واللغات. وضروب القرع يمكن أن تكون طبيعية أو تخرجها الآلات. أما فيما يتعلق بالإدراك البصري فإن العين تتعرف على الظواهر المحسوسة بتفاعل الظل والضوء وبالكيفية التي تتكيف بها الأجسام المظلمة والمشفة مع آثارهما. (نفس المرجع p 403-409). ولكي يفسر إخوان الصفا هذه العملية فإنهم يتوسلون بنظرية الامتزاج intromissioniste المستوحاة من النزعة الأرسطية[9].

وينبغي كذلك أن نشير إلى أن قوى الحواس، في رأي إخوان الصفا لا تتعلق بالنفس بالمعنى الذي ترتبط به الأعضاء بالجسم. فكل قوة هي نفس مستقلة بذاتها. وتنتقل آثار الإحساسات إلى القوة العقلية الواقعة في وسط الدماغ. لذلك لا يجوز أن ننسب أخطاء الإدراك إلى الحواس، وإنما إلى حكم القوة العاقلة. وذلك هو حكم بعيد عن النظر والتأمل المتأني والتجربة المميزة. وعلاوة على ذلك فإن موضوعات الإحساس تؤثر في طبع الشخص ومزاجه. فتجربة الألم تفسر مثلا بالكيفية التي بها يتأثر مزاج الفرد عن طريق المحسوسات التي تبعده عن حال الاعتدال. وكذلك فإن تجربة

---

(9) وهذه هي النظرية الكلاسيكية التي تفسر الإبصار بإدخال صورة المحسوس المدرك في حدقة العين. (نراجع ما سبق عند الكلام على ابن الهيثم).

اللذة يمكن أن تعزى إلى عودة هذا الحال بفضل التعقل أو تخيل الأشياء اللذيذة (نفس المرجع، p 408-413).

وللنفس حسب إخوان الصفا خمس قوى أخرى من ماهية روحية أكثر منها جسمانية: وهي التخيل، والقوة العارفة والذاكرة والنطق، وقوة الفعل (العمل). وتدرك هذه القوى معاني المحسوسات على نحو روحاني، وذلك بأن تنفصل صورتها في غياب مادتها. وإذن فإن هذه القوى تبلغ منها حقيقتها وواقعيتها المثالية بالمعنى الأفلاطوني، ولما كان الكائن الإنساني عبارة عن جسم ونفس، فهو يحتل وضعا وجوديا وسطا بين سائر الكائنات الأخرى. إنه أقل من الإله، وهو العقل الفعال، والصورة، والملائكة، ولكنه أشرف من ظواهر ما دون فلك القمر الخاص بالمادة والطبيعة. ونتيجة لذلك فإن الذات تجرب الحقائق التي هي أعلى منها أو التي هي أسفل منها حسب استعداداتها، وتنوع أحوالها المختلفة في المعرفة. والكائن الإنساني، عن طريق البرهان العقلي يحاول أن يتعقل، الكائنات العليا، بينما المخلوقات السفلى إنما يتعرفها ويعرفها عن طريق الحواس (نفس المرجع: p 414-416).

وباختصار فإن تصورات مفهوم التجربة تختلف إذن حسب نمط أو المقاربة التي تنتهجها. وهذا لا يختص بلغة وبتقليد فكري مخصوص. وأيضا قد تتعقد الأمور متى اختلفت المفاهيم من لغة لأخرى بسبب منطقها الداخلي، وبعقلانيتها التاريخية الخاصة. فقد لاحظنا كم كان المفهوم غامضا لاشتراك دلالته، وكم هو متغير من دلالة لأخرى، لغاية أن يتاح له تحليل الظواهر ومصطلح من هذا الطراز، كثير الإيحاء والإيماء قد يجد في اللغة العربية ترجمة موفقة وغنية تهيب بنا إلى أن نفكر في شروط هذا الاتساع، والانقياد إلى سهولة وعدم تحديد استعماله الشائع الشامل.

المراجع:

ابن سينا: **كتاب الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، 1960.

ـــــ : **كتاب النجاة**، تحقيق ماجد فخري، بيروت، 1985.

محي الدين بن عربي: **الفتوحات المكية**، تحقيق إبراهيم مذكور وعثمان يحيى، القاهرة 1972.

إخوان الصفا: **رسائل إخوان الصفا**، ت: بطرس البستاني، ج 2، بيروت 1957.

AL-GHAZALI Abu Hamid, the *Incoherence of the philosophers*, trad. Michael Marmura, Brigham Yong University Press, Provo, Utath, 1997.

EL-BIZRI Nader, *the phenomenological Quest Between Avicenne and Heidgger*, Global Publications, SUNY, Binghmaton, N.Y 2002..

ELAMRANI-Jamal Abdelali, «Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Tufayl» in Mohammad ALI AMIRMOEZZI (éd) *le voyage initiatique en terre d'islame* : Ascensions célestes et itinéraires spirituels, Peeters, Louvain-Paris 1996 p.159-172.

GOODMAN leen E. Avicenna, Routlege, Londers, 1995, 2eme éd.

HASSE Dag Nikolaus, *Avecinna's de Amina in the Latin West*, Warburg institute, Londres 2000.

MOREWEDGE Parviz, *Essays in islamic philopsophy, theology, and Mysticism*, SUNY Oneonta, 1995.

OMAR Salek Beshara , *Ibn al-Haytam's Optics, A study of the origine of experimental Science*, Bibliotheca islamica, Minneapolis, 1977, p59-60.

SABRA A. I. «the Astronomical Origin of Ibn al-Haytam's concept of Experiment» *in Acte de XII Congrès de l'hstoire des sciences,* Albert Blanchard, Paris, 1968.

SHAH-KAZEMI Reza, «The Notion of Significance of *ma'rifa in sufism*» *Journal of Islamic studies*, 13 :2, 2002, p155-181.

SCHARAMM Mattias, *ibn al-haytam weg zur physik* Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1963.

أوروبـــا

التخييلات المتوهمة للتجربة

جان بيير كليرو

عندما ننظر في المؤلفات التي تتناول التجربة فقد نفاجأ بأن نجدها تختص في الأعم الأغلب بالتجربة الدينية أو الصوفية وكلها تجارب محصورة في أولئك الذين شارفوا الموت من قريب مثلا. أما الكتب التي تبحث في التجربة العلمية أو تتناول هذا المفهوم على نحو نقدي فهي قليلة جدا. وهكذا فالتجارب التي نتحدث عنها كثيرا، وعلى نحو غير عادي، تشهد على ما نقول. ويشبه أننا نستدعي التجربة كثيرا متى افترض فيها أنها تنقص بشكل مفارق للمعتاد مَنْ تتوجه إليه القصة والخبر. وعلى فرض أننا نثق فيمن كتبوا هذه الكتب التي قد لا تشتمل على سطر واحد لتبرير استعمال لفظ «التجربة»، فقد لا نسلم من الشك أننا نأخذ انطباع فعل الرؤية والإحساس وكأنهما الرؤية والإحساس نفسيهما. وعلاوة على ذلك فإن القارئ ربما لا يشبع نهمه عندما يباشر الروايات الأكثر معقولية عن التجربة: إذ قد تقدم له خلال ضروب التقطيع والتجزئة التي تزكيها العادة والتقليد أكثر مما يضمنها العقل.

التباس المفهوم وغموضه: وهل من المعقول أن نقابل، كما تفعل الكتب المدرسية في الفلسفة، التجربة بشكل عام مع التجربة

العلمية، وهي تجربة فريدة تنمو ببطء، حدثا إثر حدث، كالحال عندما نتحدث عن تجربة الحب، والتجربة الجنسية والعاطفية، في علاج التحليل النفسي، كما نقابلها مع التجربة الموضوعية التي تبني كما يسميها كانط على وجه الضبط (حكم التجربة) أي حكم المعرفة؟ ألا يستحق هذا المفهوم التشذيب الأقوى والأصح؟ وبوجه عام فنحن نقسم كل شيء ونجزئه باسم التجربة ما عدا هذه (التجربة): من القدرات، ومراحل أو فترات التطور التاريخي وأنماط القوانين، إلى النظرية والممارسة العملية. وليس موضوعي أن أرسم أفضل تقسيم لهذا المفهوم، وإن كان سيقدم أصح دليل على ما أعرضه، وإنما أن أقدم بعض المبادئ التي تسمح بأن يؤدي إليه تفهم المعطيات الإيديولوجية لمحاولة قراءتها وهي معطيات تسببت في عرقلة التقسيمات السابقة ومن النادر أن نرى لفظا يحمل في ذاته كثيرا من آمال الانفتاح وأن يكون في ذات الوقت عقبة. أولم يقاومه الخطاب التعليمي لأنه يمثل في الظاهر تهديدا لمن يستعملونه. وأكثر من ذلك فإن صعوبات تصنيف التجربة تكمن في حيرة مربكة حينما نريد أن نعطيها صفة ذاتية وأن نعرفها، ففي هذا الكتاب الموضوع أمامي على مكتبي ما معنى أن أقول إني أجرّبه؟ هل التجربة هي هذا المجموع من التمثلات، وشدة الانفعالات الأولية والتخيلات، مما يحملني على أن أثبت، عن طريق تركيب مخصوص بأن الكتاب هو أمامي على مكتبي إنها مجموع لا يرقى إليه أحد غيري، وربما لا يضبطه أساسا إلا من وجد موضوعا أو مسرحا لهذه التمثلات. وهل هذا الكتاب الموجود على مكتبي هو السبب وهو الضامن لجميع التمثلات التي تأثرت بها حتى تحصل لي تجربته. وإذا وضعت المسألة على هذا النحو، فبدون شك قد تكون غير قابلة للبت فيها. وبالرغم من ذلك فسواء اخترنا المقاربة

الأولى أو الثانية فإن طرق توجيه التجارب وتفسيرها مختلفة. وتتصور المقاربة الثانية بأن التجربة والقوانين هما في نهاية الأمر متعلقان بالأشياء، في حين أن المقاربة الأولى، وإن كانت في الظاهر بعيدة عن الأشياء فهي تفرض بأن التجربة والقوانين ليس شيئا إلا اعتبارنا للأشياء. وهكذا فإن التجربة، إن ظهر من أمرها أنها سهلة في أن نتوسل بها حتى نؤيد ونثبت صحة قضية (أو نكذبها) فهي من الألفاظ الغامضة سواء نظرنا إليها واعتبرناها من مقولة الكم أو من مقولة الكيف أو من مقولة المواجهة، فإن نظرنا إليها من ناحية الكم أولا فما هي الحدود الفاصلة التي ينبغي أن تحصر أو توسع ما نسميه التجربة؛ وكما يقال أحيانا فهل ما يحصرها هو هذا «الشيء الآخر» المتغاير العناصر من كل حديث، بافتراض أن سائر تقنيات التحليل ووجوه الربط توضع بين قوسين حتى ندركه حدسيا؟ وهل هي وحدة هذا «الشيء الآخر» ووحدة الوسائل المعقولة لإدراكه، وفي هذه الحالة يصير من المحال أن نتناول المعرفة بوسيلة ما وأن نتساءل عن بنيات قابلية الانفعال كما لو كان يمكننا أن نميز بين المنفعل وما يقبله؟ وبعبارة أخرى فهل يكون تعيين التجربة جزءا من التجربة ذاتها أم ينبغي أن يكون منفصلا عنها؟

وإلى هذا الطريق الأول من تناول مقولة الكم الذي واجهنا به التجربة بالأشياء الخارجية ينضاف طريق آخر يشير بوضوح إلى اتجاه الذات، فمن الجائز أن تكون التجربة مخصوصة بفرد واحد، كما كان يقول مونطين Montaigne عن الصحة ونظام التغذية الذي لا يصلح إلا إلى واحد Montaigne 1962, LIVRE III CHAP XIII P. 1056-1057 وقد تكون للكثرة كما لاحظ أيضا، «فإن نمط الحياة الذي يصلح لشعب قد يقتل شعبا آخر» (نفس المرجع، ص

(1058-1059)[1]. وأخيرا قد تكون التجربة لجميع الناس، حقيقة أو حكما، عندما يعني الأمر الوضع الإنساني. لكن التجربة، حتى من جهة الكم، قد تؤخذ أيضا بمعنى آخر قد يقربنا من مقولة المواجهة المتنوعة. وذلك أننا قد نقصد بالتجربة: إما حالة أو مثال مخصوص مفرد لحدث ذكر للحسم بين قولين أو قضيتين متقابلتين، وبالأولى حدث افتتاحي يسجل إعادة هيكلة عميقة لنظام فردي[2] أو جماعي أيا كان نوعه[3]، إما تسلسل حالات متشابهة أو تقدر كذلك مما يتيح أن تكتب، عن طريق الاستقراء، قاعدة ما أو إحياء رسم قاعدة قبلية.

وترتبط هذه الاعتبارات الكمية على نحو معقد باعتبارات المواجهة. فلفظ التجربة في اللغة الفرنسية كالحال في اللغة الإنجليزية *experience* ومثلها في اللغة الألمانية *Erfahrung*، إن جاز أن يقرن بمعنى التجريب: ***expérimentation*** ويقال في الإنجليزية *experiment* وكذلك في الألمانية *Experiment* وهو في هذا الاقتران لفظ مضلل، لأنه يتهيأ لنا أنه يتظاهر خفية حتى يرجع إلى الوحدة أحوال الوجود الشديدة الاختلاف. ولا أتحدث بالضرورة عن الفارق بين التجربة بعموميتها الشائعة التي بواسطتها يمكن أن نتعلم تدريجيا أحداث حياتنا أو بواسطة الممارسة المتكررة لحرفتنا وبين التجربة العلمية: إذ من الغريب أن هذا الفارق الذي أسيء استخدامه في الحديث اليومي، ليس ذا أهمية كبيرة. وكذلك

---

(1) «وباختصار، فإن كل أمة توجد لها عادات وأعراف ليست مجهولة فحسب، وإنما منفرة لأمم أخرى»

(2) والتجربة هي التي يقال لها عند لاكان، تجربة المرآة هي من هذا القبيل.

(3) والثورة هي كذلك تجربة من هذا النوع.

لا أتحدث كثيرا عن التقابل الموجود بين التجربة في العلوم الفيزيائية مما يمكن أن نحدثه ونقوم بصنعه في المخبر مرارا كثيرة وبين التجربة في العلوم الإنسانية مما نكتفي فيه بخاصية واحدة، في معظم الأحوال. ويبدون أن يكون هذا التقابل خاطئا، وعديم الفائدة، فلربما بدا أنه أقل أهمية مما يمكن أن نتخيله. ذلك أن اختلاف التجارب وتنوعها يكون بحيث يجوز أن نجد بنيات تجريبية متقاربة أشد التقارب بين هذا العلم الإنساني وهذا الجزء الفيزيائي، بل أكثر من التقارب الحاصل بين فرع الفيزياء وبين فرع آخر من العلم نفسه.

وإذن توجد أنواع من التجربة حتى داخل ما يطلق عليه مسمى العلم الواحد، حسب وجهة النظر التي نتخذها إزاء ما يظهر لنا منه على أنه هو المعطى وإن كان خاطئا. فالتجربة هي مزيج من ضروب النشاط أو عدم الفاعلية مما يمكن أن يتخذ عدة مظاهر متنوعة وأن يفسر على وجه التقريب قل ذلك أو كثر، باعتبار الأشياء التي يراد تعيينها والتعرف عليها. وهذا الغموض والالتباس المفرط في مفهوم التجربة وفي الألفاظ التي يطلق عليها، يتجلى في صعوبة الانتقال من لغة إلى أخرى. وصحيح أن التجربة في اللغة الفرنسية كما هي في الإنجليزية *Expérience* وفي الألمانية *Erfahrung* أكثر سلبية من مفهوم التجريب expérimentation، (das Experiment - the experiment)، إذ التجريب في اللغات الثلاثة يشبه أن يكون ذا مظهر تقني مما لا يوجد دائما في التجربة التي تشمل إما سائر جوانب التجربة، ومن ضمنها التجريب، وإما الجوانب السلبية وحدها، ولاسيما إذا كانت مقدرة من جهة عبارات منهجية أكثر من تقويمها من جهة حدود التجريب. غير أن كل نشاط يكون تقنيا إنما يكمن في أن نعدل، على وجه مضبوط متغيرا ما

variable باعتباره داخلا في مكونات النظام حتى ندرك ما حصل من تغييرات أجريناها على هذا المتغير أو ذاك من متغيرات النظام؟ فالتجربة، حتى لو كانت تقابل التجريب، ليست بالضرورة هي القابلية السلبية لمعطى ما. ويجوز أن تكون هذه الطريقة في إسناد المعنى إلى اللفظ ليست إلا العكس الإيديولوجي للممارسات التي تجهل ذاتها. ومن الغريب أن اسم التجربة في اللغة الفرنسية قد يبدو أزيد قوة في خصوصيته وعموميته معا مما هو عليه لفظ التجريب، مع أنه لا يدعمه ولا يؤكده فعل ولا نعت ولا ظرف، على خلاف الإنجليزية التي تشتق له من أصله ألفاظا مكافأة له في المعنى (مما يجعل هذه المشتقات لا يمكن أن تترجم إلى اللغة الفرنسية وخاصة إذا كانت في عبارات وجمل تشتمل على مثل هذه الصيغ ذات الرنين الخاص (to experience, experiential, experientially) وأولى من كل هذه العبارات دقة: (Experienceable, experiencer, experient) وأيا كان الأمر، وحتى في سياق مخصوص إن أراد أحدنا أن يقابل هذا اللفظ مع التجريب، فلربما وجدنا الفرنسي مضطرا لأن يقول: «نجرب إحساسنا، كما يقول نجرب بأننا خالدون».

«nous expérimentons un sentiment» que «nous expérimentons que nous sommes éternels».

أو يقول: نختبر أو نقوم بالتجربة: مما يؤدي إلى أن تتغير طبقة الصوت، وبخاصة في مواد هي من الدقة والنعومة بمكان. ويمكن أن نقول مع مونطين بأننا نحاول «s'essaie» on ولكن لا يجوز في الاستعمال أن ننحت مثل هذه التعابير في سائر المواقف . L'on «s'expérience», ou l'on «expérience»

غير أنه يشبه أن يكون من المحال على وجه قبلي أن يقول كما

يحس وكأن إحساسه وهم معيق تكون عبر التاريخ. فإذا كان الحال على خلاف ذلك، كان من الواضح أن توازن سائر العبارات قد تأثر بذلك. وفي الفلسفة ينبغي ألا نتهاون بما تتساهل فيه اللغة أو تحضره، إذ ما تجيزه اللغة يزعج ويدق عن الفكر، بالرغم من الرغبة في أن يفهم الفكر ما يسد به نواقص اللغة.

إيجاد معالم لجرد حصيلة صعوبات المفهوم: يجب ألا نبخس من قيمة آثار بنية اللغات على الأوضاع الفلسفية ولاسيما على ما لا يفهم منها. وقد يحدث أن يكون التجريبيون الإنجليز أسيء فهمهم، (وكم مرة اشتكى مؤلفون فرنسيون من التجريبيين الإنجليز، فقوّلوهم القضية «بأن جميع أفكارنا مشتقة عن التجربة، مضمرين بأن التجربة كانت هي الإحساس وأنه لا توجد فكرة ذات قيمة ما إلا أن يكون أصلها ومصدرها من إحساس ما.») وإنما أسيء فهمهم، نظرا لأننا لم نقرأ مثلا هيوم في لغته، إذ هو يقول: to experience an idea، على معنى أن نختبر فكرة مما يقتضي أن نعيشها فقط أو نقدرها بالمواجهة الأكثر تعقلا مع أفكار أخرى في حساسية ثانوية أشد منها قوة تأثير وأولية في الظاهر. ونظرا لعدم قدرتنا في لغة ما أن نقول ونفكر فيما هو واضح فيها وننقله إلى لغة أخرى، قد يتدخل سوء التفاهم والتناقض الفلسفي الذي ينشأ من أننا نمنح بدون انتباه، إلى ضروب الدال signifiant من لغة أجنبية المدلولات التي تطابق أصناف الدال في لغتنا. ولاسيما إذا كان هناك وجه شبه بينهما.

لكن هذا الوضع من اختلاط الأصوات ربما يحدث داخل اللغة نفسها عندما يفرض مثلا مؤلف باسم التجربة، *Erfahrung* حديثا يعتقده ذا مدى كلي (في حين أنه لا يصلح إلا من التجربة) دون أن

يعي وعيا تاما القيود التي تكون ضرورية أو بالأحرى يخفي الحد النهائي لما يقوله. وقبل أن يهتم الإنسان بوجه خاص بهذا التعميم الفاسد للتجربة كان عليه أن يضع على سبيل الجرد والإحصاء نتيجة صعوبات المفهوم. ومن الغريب أن نجد عند كانط الذي كان أول مفكر جرؤ على القيام بابتكار فلسفة نقدية للعقل الخالص، في استعماله النظري والعملي، نجد عنده منهاجا لإحصاء الأحكام المسبقة وجمعها على نحو أتم فيما يخص التجربة. إلا أنه يجب أن ننتبه إلى أن كانط، تحت اسم التجربة يتحدث عن شيء مخالف. والحال أنه بحجة انتقاد الأحكام وضع التجربة مكانها وكأنها أمر مسلم به على نحو وثوقي، وفي عبارات أو قضايا محتملة للتأويل.

وبالتأكيد نستطيع أن نستخلص من كتابه نقد العقل الخالص احترازين: أولهما أنه من السهل أن نتظاهر بالحصول عن طريق الوهم على شيء يعادل التجربة. والحال أن كانط يتشدد في مطلبه بأن التجربة إنما تثار بسبب تركيب عناصرها المتغيرة بالقياس إلى الخطاب، وثانيهما أنه ينبغي ألا نعطي للتجربة المحصل عليها في ركن صغير من العالم قيمة شاملة كلية، وكأننا بهذا العمل نعمم مجرد يقين جزئي محلي على مجموع العالم.

ولكن انطلاقا من هنا فنحن لا نحصل إلا على غموض في فلسفة تدعي بالرغم من ذلك الموضوعيّة ومجاوزة الالتباس. وفضلا عن هذا التعميم المتعجل الذي يجهل ما هو أعظم في تركيب تغاير أنماط التجربة، فإننا ندرك أن الخطاب الدائر حول التجربة لا يظهر كليا إلا بفضل الامتياز الممنوح، بدون حق، إلى نموذج هيأه الحدس ووضع التمثل أمام الذات Vorstellung. وكان هذا هو الأنموذج لكل تناول ممكن للتجربة. ثم إن الامتياز غير المستحق، يفقد أبعادا متعددة للتجربة، كلها مشروعة: فلماذا لا

توجد تجربة بشروط وملابسات الخبرة؟ أي لماذا لا توجد تجربة للخبرة كما يوجد عند هيوم الإحساس بالشعور وبدون شك فنحن لا نعاني عن طريق (تجربة الخبرة)نفس الأشياء إلا بالتجربة وحدها: لكن التوجيه المقتصر على التجربة عندما يتعلق الأمر بالمعرفة يصبح غير أكيد.

وأسبقية هيأة الحدس Vorstellung على سائر أنماط القدرات الحسية لها ثلاث نتائج خطيرة أولاها تقوم في التمييز الدغمائي الوثوقي والذي يتخذ كبداهة: بين إحساس داخلي (باطني) وإحساس خارجي، كما لو أن الفكر يمكن أن يحصل مباشرة على حدس علاقة بالذات مختلفة عن علاقة الأشياء الخارجية. وهذا التقسيم غير واضح ولا يمكن الأخذ به. وفي هذا الموضع يمكن أن يكون التحليل النفسي، على أمبيريقيته، مفيدا للفلسفة المتعالية الترانسندنتالية في معناها الكانطي، وذلك بأن ينصحها بالحذر.

وثانيهما هو أن هذه الأسبقية تقلص كثيرا من امتياز التقيدات الكانطية: لأن القول بأنه لا توجد تجربة عن العالم أو أنه لا توجد تجربة لمقولة: (أنا أفكر je pense) هو قول تافه إذا حصرنا التجربة فيما يعطيه النموذج هيأة الحدس (فورشيلونج) وأيضا إذا كان كانط يمكنه على نحو بارز أن يدل على عدم قبوله لتعالي العالم عن التجربة لمقولة (أنا أفكر)، فذلك لأنه يعتمد على نوع من التجربة، وهو نوع يغتصب عمومية مبالغا فيها، إلا أنه ينسى السؤال لمعرفة ما إذا كانت هيأة الحدس: Vorstellung بالنسبة للتجربة هي الطريق الوحيد لأن تعطى به. والنتيجة الثالثة، وهي أخطر من سابقتيها، لو كانت ممكنة تتمثل في أن نجعل معنى التصور الحتمي للتمثل كنوع من نسخة طبق الأصل للظواهر.

ومبدأ العقيدة القاطعة Dogme في هيأة الحدس مجامع لحكمين مسبقين أخرين، وهما كذلك مرفوضان. وربما كان أخطرهما هو الاعتقاد بأنه يوجد معطى يدركه الحدس مغايرا تمام المغايرة للخطاب الذي يثيره ويحث عليه أو يحياه، في حين أن التجربة لا يمكنها قط أن تنفصل عن النزعة الرمزية التي تضع لها هيكلة ما، كما لا يمكنها قط أن تبلغ منها عمقها ولا غايتها. والاعتقاد في وجود معطى لا تاريخي يفسر بأننا نكاد نتحدث باسم التجربة عن شيء أخر غيرها. فالتجربة هي رمز، بل هي أصل كل الرموز في نشاط لا ينتهي مما تنخدع له لأنه نشاط يريد أن يتجاهل ذاته. ولقد تمكن هيجل على نحو حاسم من أن يهاجم هذا المعنى للمعطى Donné عند كانط مبينا بأنه يقتسم الأحكام المسبقة نفسها مثل الخصوم المزعومين من التجريبيين. ولربما تعاظم الأمر عندهم من جهة أن يوجد مفكر مثل هيوم لم يهمل قط المعطى. ومادام كانط قد أثبت بقوة أن الطبيعة هي من عمل وصنع عقلنا الذي ينظم الظواهر فلماذا أدخل إذن نقدية المعطى التي تزعزع أساس النزعة البنائية عنده وقد كنا في غالب الأحوال نمجد أصلها المتأصل؟ .(Goodman, 1990, P.37)

ومبدأ العقيدة الثاني ليس بعيدا عن الأول حتى أنه يمكن أن يعتبر تعبيرا من ابتكاره. فإذا كانت التجربة، وكأنّ الأمر كان دائما على هذا الحال، تتطلب الأدوات، سواء أ كانت مفصولة فيزيائيا (ماديا) عن عقل المجرب أو كانت لا توجد إلا من الوجهة التصورية، فإنه لم يحدث قط أن وقع التشديد على الأداتية في التجريب. والحال أن توسط الأداة يوجد في قلب التجربة. إذ الأداة وحدها هي التي تفهم على نحو تام بأي معنى لا يمكن أن تكون التجربة إلا خبرة التجارب من غير أن نرى فيها منتهاها. ومن

المعتاد أننا لا نرى قط جميع التجارب ولا تأليفها وأننا ننسى فيها هذا التأليف مما يوجب الاعتقاد بوجود معارف لا تتعلق بها.

ولقد أفاد كتاب، نقد العقل الخالص، على كره منه، في استخدام مؤشر لجرد النتائج التي يكون من المناسب أن ننطلق منها لتحليل التجربة. ولم يبق لنا إلا أن نتبع آثار الخطى المرسومة لنا.

الخطاب الموحد حول التجربة يصادف عقبة تنوعها الضخم: إذ إنه ينبغي أن نعي التنوع الكبير للتجارب من غير أن يكون لنا حكم مسبق عن قابلية المقايسة بينها commensurabilité ولا في وحدتها في الفكر. وكيف نقبل بأن التجارب المختلفة ليست إلا أجزاء مجزأة من تجربة واحدة استنادا إلى اعتبار لفظي هو الفكر ذاته الذي يوحدها؟ وهناك أنماط من التجارب مأخوذة من الأشياء والمناطق المتباينة بدون أن نستطيع القول عنها مقدما بأنها ستتحد يوما ما، ولا كيف ستكون. وإذا كانت سائر التجارب، مع درجة من التباعد بينها ترجع إلى لفظة واحدة، حالما نقترب منها كثيرا ونفحص بعضها بالتفصيل، فقد نلاحظ فورا بأن النشاطات التي نظن أننا جمعناها ورتبناها قد تكون في الحقيقة مشتتة. وكل ما نسبه كانط إلى التجربة *Erfahrung* بوجه عام هو في الحقيقة منتزع من نمط واحد من التجربة المعترف بها، ومن وجه آخر اعتراف كامل بإجراء الوصف والتحليل عليها إجراء ملحوظا: مثال ذلك معالجة جاليلي لظاهرة سقوط الأجسام[4]. فلقد استبدل ما يلي بمسار محسوس لجسم في سقوط حر منحنى مثاليا (عقليا) يثبت علاقة محددة

---

(4) والمثالان اللذان يذكرهما كانط في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص، أحدهما لتشوريلي، وثانيهما لشتال، وهما يتداخلان على نحو أقل من مثال جاليلي من جهة المذهب العملي البراجماتي.

بالمكان المقطوع والزمن بحيث أنه في كل وضع للجسم يمكننا أن نربطه بمدة زمانية، مما لا يمكن أن نتحقق منه إلا إذا أبطأنا على نحو اصطناعي الحركة؛ وذلك بتحريك كرات كاملة الاستدارة على مستوى منحن. وتقتضي هذه العملية، كلما انفصلت الحركات في أنواعها العديدة المتمايزة، أن نبحث عن كل حركة حقيقية كتفصيل مبين لهذه الأنواع المتمايزة، من دون أن يكون تركيبها قد تغير نوعيا. والمنحنى الذي حل محل المسار المدرك يوجد على نحو مثالي عقلي من جهة أنه إذا سمح بأن نفهم ما يجري في كل نقطة من نقاط السقوط - وهذا مفهوم خال من كل معنى من الوجهة الأمبيريقية - فقد يعرض أمامنا مقدارا لا نستطيع أن ننفذ إليه مباشرة: إنه ثبات التسارع أو العجلة أثناء السقوط الحر، مما يجعل المكان المقطوع على وجه مباشر متناسبا مع مربع الزمان الموضوع لقطعه. وبافتراض أن الزمان هو مقدار محسوس، فإن مربع الزمان ليس كذلك بل قد يفقد كل حدس حسي. وقد بين كانط على نحو مدهش كيف أن التجربة هي جمع وهمي (montage) لمتوالية من الصور الحسية مرتبطة حسب قانون أو قوانين يحاول العقل (الذهن) جاهدا لأن يثبتها من طريق الاستقراء بل على نحو قبلي بحيث يشبه أن يكون وجودها مستنتجا منها، مع أنه لن تستنتج منه قط.

وتتفق معظم قوانين الفيزياء الكلاسيكية مع هذه الخطاطة: وذلك هو عمل توريشلي وباسكال على الضغط الجوي، وقانون ماريوت، وقوانين الميكانيكا لنيوتن. وقوانين السوائل لبرنولي Bernoulli، وغيرها من القوانين. فالفكر يحكم صنع التمثلات، ويبدو أنه ينفذ إلى الشيء ذاته، وإن كان لا يفعل فيه شيئا، ولا يناقش إلا ذاته بأقل أو أكثر وعيا بواسطة تصورات وحدوسات، وتخيلات، واحساسات. وعلاوة على ذلك قد توجد قوانين أخرى

جارية منذ العصر الكلاسيكي[5]، ولم يلتفت إليها كانط، لأنه يزعم بأنها خارجة عن مجال العلم بينما هي تحدد أيضا التجربة، وإن كان ذلك من نمط آخر وفي مثل هذه القوانين، لا يمكن أن يحصل له الوهم إلا بصعوبة بأنه هو ذاته خطاب عن الأشياء نفسها. ثم إن قواعد حساب الاحتمالات والقوانين هي التي تلزم أيا كان المجال الذي تجري فيه وتطبق: المجال الفيزيائي، والبيولوجي،والاقتصادي، والسيكولوجي والديموغرافي، والتاريخ. ويجب أن نتصور التقابل بين هذين النمطين من التجربة. وببداهة الأمور ليس هذان النمطان هما النمطين الممكنين، إلا أنهما يبينان بما يكفي لنرى بأن التجربة ليست دائما متصلة مع معطى أساسي، ولكنها دائما استراتيجية ما.

وفي تجربة النمط الخاص لجاليلي، يشتغل العقل على حالة واحدة تحسبها مخيلة فإذا هي تصدق على سائر الحالات الأخرى. وفي تجربة نمط بايس Bayes، يستخدم العقل عدة تجارب يفترض فيها كونها قابلة للمقايسة (أو جعلت كذلك) حتى يدرجها في كلية يمكن معها أن نبدي رأينا مع تحمل مخاطر قابلة لأن تعد أخطاؤها وتحسب. وقد يمكن أن يكون الحدث معينا ومحللا من قبل، ولا يحصل له ذلك عن طريق القاعدة نفسها أو عن طريق القانون ذاته، وإنما يرد بفصل القانون إلى أحداث أخرى، يشبهها قليلا أو كثيرا. ولا يتخذ ذلك الحدث معناه إلا من هذا الموضع. وبالتأكيد لا يوجد بالضرورة تعارض بين قوانين النمط الكلاسيكي والقوانين

---

(5) وهذا هو قانون برنولي المعروف تحت اسم ما سوف يطلق عليه فيما بعد، قانون الأعداد الكبرى، وكذلك قاعدة بايس Bayes التي تحمل هذا الاسم في نص عَرَضَه برايس Price على الجمعية الملكية عام 1763، Royal Society وكان ذلك بعد وفاة مبتكر صياغتها والبرهنة عليها.

الإحصائية والاحتمالية. وهكذا ينكشف قانون ماريوت بعد زمن طويل لكونه متهيِّئ لتأويل إحصائي. إلا أن هذه قوانين حالة أو كيفية مختلفة، إذ هي قوانين يمكن أن يكون بعضها مكافئا للبعض الآخر على نحو مبرر في اقتضائها للتجربة. وليس من السهل أن نميز ما يفصل هذين النمطين من القوانين مما يسمح بتجانسها وبتوضيح تفصيلها. غير أننا لا نرى دفعة واحدة ما يتيح لنا أن نعطي قيمة تعيين موضوعي لأحداث خاضعة لحساب الصدفة حتى يكون لها الحق في أن تأخذ هذه الدرجة أو تلك من الاحتمالات. وعلاوة على ذلك طالما اعتقدنا بأن قوانين من نمط احتمالي تخفي عنا قانونا اكثر «واقعية» كان ينبغي أن يفصح عن الأمور على شاكلة قول: «الحق والصدق» كما كان يرى جاليلي ونيوتن. أولم يعتبر نيوتن في عصره أنه، اختار نماذج ومناهج رياضية سمحت كلها بإيجاد أفضل نسخة ممكنة للطبيعة.

وبالتأكيد فإن هذه النسخ المزعومة تبدو مع انصرام الزمان، وكأنها لم تنسخ شيئا[6] وهذا لا يمنع من أنه يصعب أن نتخلى عن الفكرة القائلة بأن بعض النماذج أكثر صحة من أخرى من جهة أنها تعكس الواقع الظاهراتي على نحو أفضل. وتاريخ الرياضيات للقرن التاسع عشر غني بانقلاباته على الهندسة، وهي انقلابات اعتبرت اصطناعية، وانكشفت مواقفها على أنها أكثر واقعية من التي اتخذت كذلك على نحو تلقائي [klein, 1974, p.60]. وقد ظهر عمل دي

(6) كما ان الروايات الواقعية التي يمكن أن تترك انطباعها وأثرها في وقت صدورها، لا تظهر واقعية بعد زمن قليل من صدورها. فما يكون «واقعيا» هو كيفية أو أسلوب من بين شتى الأساليب الأخرى التي قد يكون لها تاريخ وتحايلات كما سائر الأمور الأخرى.

بروللي: de Broglie بكامله كما لو كانت تخترقه موجة من التردد حاملة إياه، المرة تلو المرة حتى ينتقل هنا وهناك، مما يعني أنه كتب فيزياء لا تشبه في شئ ما تتحدث عنه. ثم نظر إلى المشروع وكأنه عبث ومحال؛ زيادة على أنه العالم الفيزيائي فيما يسمى microphysicien كان يرى أن من بين أقرانه رجالا مثل أنشطاين، أولئك الذين لم يريدوا أن يتخيلوا نماذج للعالم لا تكون في رأيه نسخا للظواهر ولا تجري حسب مقولة الزمان -المكان، المفروض فيها أن تكشف على نحو أفضل الحقيقة والواقع ذاته. والحال أن بعض المنظرين الأكثر شجاعة من دي بروللي، قبل أن يعدوه من بينهم، قد انتهوا إلى أن يبتكروا نماذج من غير أن يبالوا وأن يهتموا ما إذا كانت نسخا مصورة للظواهر أو الأحداث مما يفترض فيهم أنهم قد وعوها[7]. وإذا كانت كل نظرية مخالفة «للحدس» باعتبارها تضع الأحداث والظواهر في مكان وزمان يستحيل أن يتم حدسهما أو تخيلهما، فإنها قد تنتج مفاهيم أو تخييلات مبتكرة تسمح على نحو أفضل بالتأثير على هذه الأحداث والظواهر. والانحياز إلى النسخة أو الحكم المسبق عليها هو قيد واقعي يوهم بأننا أقرب ما نكون إلى التجربة، في حين أننا لا نفعل شيئا سوى أن نرضي، باسم الاقتراب المزعوم، وهم الواقع fantasme. ورمزية النظرية ينبغي أن لا تنحني قصرا أمام المتخيل المضلل لذلك الاقتراب. والاعتقاد أو الشعور الحيوي بأننا على قرب ليس هو القرب ذاته.

أهمية التوسط الأداتي وأسباب عتامته وخفائه ويحسن أن نتوقف قليلا عند لفظ الأداة الذي هو الرفيق المشارك للفيزيائي والكيميائي

(7) وهذه هي حال هايزنبرغ [138 p، 2000]

وعالم البيولوجيا وإن كانت الأداة كثيرا ما يتناساها أهل العلم. ولقد كان كل من ديدرو Diderot وشامبرس Chambers منذ القرن الثامن عشر يتأسفان على كون هذا المصطلح لم ينل حظه من التحليل. ويجب أن نلاحظ أنه يمكن في غالب الأحوال أن نذكر في الوقت الحاضر بأسفهما وحزنهما. ولما كان العلماء يستعجلون تقديم نتائجهم ويختبرون المدى الذي يعتبرونه فلسفيا أو القيمة التي يرونها فلسفية، فهم قليلا ما يولون عنايتهم بالأدوات التي تبدوا لهم دائما لا تستحق النظر والتأمل الأرقى؛ في حين أن هذه الأدوات حاضرة حضورا كليا في المختبرات. وقد كانت حكمة كانط وبايس Bayes هي التي أبانت أنه لا يمكن أن ننتقل من تجربة هي بالضرورة محدودة إلى كل العالم. وكذلك وبالمثل فإن توسط الأدوات قد لا يكون مشفا، إذ التوسط يقابل بل يقف عارضا بسمكه المانع وكثافته الحاجبة، في وجه كل نظر وفحص للعالم.

وقاعدة السكوت عن الأداة يمكن أن نجد لها تفسيرا وتعليلا. إذ يجوز أن نفصل نتيجة ما أو منهاجا علميين عن استعمال الأدوات التي تضمنتها تلك القاعدة، كما يمكن أن نفتح بأقل ثمن مسلكا إيديولوجيا عن طريق التعميمات المتهورة وغير المسؤولة واستخفافا متكبرا بشروط الإمكان. وعندما تنفصل هذه القضايا عن الشروط الأداتية الوثيقة، فإنها تتخذ في أسوء الأحوال مظهر الأوضاع الميتافيزيقية الممدوحة بكل سهولة عند الجمهور القليل التحري، أو شديد الإطراء للضمان العلمي المعجل حتى يرضي تخيلاته الدينية والكونية والسيكولوجية. وما نطلبه في أحسن الأحوال إلى الأداة هو أن تبوح لنا بخبرتها ومعلوماتها، وأن تقتسم مع ضروب الدال *signifiants* كياسة الاختفاء والاختزال حتى يسهل مرور المعنى

وعبوره وحده. والحال أن ما يصير ذا شفافية لا يعادل ما يصبح مجرد إلغاء وباطلا محضا. والفكرة التي تضلل من يتأمل التجربة حتى لو فحصها على نموذج اللغة، هي فكرة النسخة الملحة والشديدة المقاومة. وفي الحقيقة فإن التجربة لا تقوم إلا بنسخ ألفاظ مثل حروف الروابط من نحو حرف الوصل (الواو) وحرف الفصل (أو) كذلك حروف التعليل من (نحو إن، مع أن، وحينما) وغيرها من الروابط. وقد تكون التجربة في غالب الأحوال سادة مسد بيان منطقي تفصيلي ويمكن أن ننظر إلى التجربة وكأنها مدلول غريب لعلاقة منطقية، زاعمين أنها تقدم شيئا ما. و إذا كنا نقصد إلى تصنيف التجربة فمن الراجح أنه يجب أن نتبع مجرى ضروب البيان المفصلة منطقيا مما تقدمه لنا اللغة.

وأغرب ما في الأمر أنه لكي نثبت أو نبرهن على قانون ما يجب أن نستخدم أحيانا قوانين أخرى وضَعَتها وخَبرتها أداة ما كما تقدم اللغة قواعدها الخاصة لكي تخدم الدلالة التي تهتم بأشياء أخرى غير اللغة. وأيا كان الأمر فقد تحصل وظيفة لإبراز التجربة بحيث تجعلنا شاهدين لها أو يشهد لها الآخرون، مع فارق وهو أن قوانين اللغة ليست هي القوانين التي تسمح أن نقول شيئا ما، في حين أن قوانين الأداة العلمية تتآلف مع القوانين التي يفترض فيها أن تبين الأداة أو صُمّمت لإظهارها. فالآلة أو الأداة العلمية هي شيء تقني، خاضع كسائر الأشياء إلى قوانين الطبيعة. ولكن الأداة تسمح عن طريق بيان هذه القوانين وبشرط أن نتقن استعمالها، بالحصول على نتيجة لا يمكن أن نحصل عليها بغيرها. وهكذا فإن القوانين مرتبطة على نحو حاسم بالأدوات التي استخدمت فيها، وبصناعتها وتحسينها، حتى ولو كانت كتب الفيزياء المطولة تبذل مجهودا لنسيان هذه الأدوات المساعدة التي تبقى في حيز الخفاء. وفي فترة

معينة من تاريخ التقنيات والعلوم قد تدمج الأداة قانونا ضمن طائفة من القوانين، فلها إذن وظيفة التتويج والترسيخ، كما أن معنى اللفظ تكون له فائدة داخل نظام راسخ البنيان.

وإذا كانت الآلات (الماكينات) لا تتكلم، كما كان يقول ديكارت، فهي بالرغم من ذلك تسهم إسهاما في ترميز التجربة التي رقّتها المبادئ *Principes* مما يوحي بأن كل رقم يخفي وراءه رقما آخر. وهكذا فإن التجربة بتآزرها مع الأدوات لا تشبه الواقع كما لا يشبه الشكل البيضوي المرسوم شبها تاما الدائرة التي يساويها مما تحدث عنه (انكسار الضوء Dioptrique). غير أنه يجب أن نتجنب معالجة الأدوات (أو نظامها)، على أنها مجرد ظهر أو الوجه المقلوب للصفة الرمزية للقواعد والقوانين، كما نتخيل بأن الألفاظ تحل محلها المفاهيم، وكان هذا التصور معاضدا للعلم الكلاسيكي الذي كان يتوقع من الأدوات التأكيد التقديري لقانون خالص لم تفعل هذه الأدوات إلا أن زادت من قصوره المصطلحي على نحو معيب. والحال أنه إذا وجب ألا نبسط على العالم كل ما قيل على جزء من الوجود الذي حللناه فذلك لأن ما درس عنه إنما يتعلق بالأدوات. وعظمة هايزنبرغ كونه بين على وجه الدقة بأن الذات والموضوع وضعا معا في دوامة حلزونية لا نهاية لها. ومن الخطأ القول إن الفيزياء هي دراسة للطبيعة، إذ هي دراسة لشيء يتحول ويتنقل مع الدراسة ذاتها، ومن المخيف المهول أن نشرع في التعيين والتعرف على هذا النحو[8]. ويدرج هايزنبرغ في الصيغة الرمزية

---

(8) وأيضا فيما يخص علوم الطبيعة، فإن موضوع البحث ليس هو الطبيعة وقد خضعت وسلمت نفسها إلى التساؤل الإنساني، ولهذا الاعتبار فإن الإنسان لا يجد مرة أخرى، هنا إلا ذاته، (Heisenberg, 2000, p.137).

للقانون ذاته حيز الأدوات، ومن ثم فهو يبين بأن العلم يتحدث عن شيء مرتبط بها على وجه حاسم. (Heisenberg, 1932, p.2-3)، ولم تعمل منظومة المفهوم اللساني والأداتي إلا أن جعلتها تتجاوز ويحتمل بعضها بعضا. إنها تتشابك كمفاهيم تبعا للكيفيات التي تتخذ عدة مظاهر.

وقد يخدعنا الاعتقاد بأن التجربة تصير أقل توسطا وذلك متى لم نلجأ إلا إلى أدوات مفاهيمية لا توجد إلا في ذهن المجرب وحده. والتجربة ليست هي الشيء ذاته، وهي بالنسبة إليه ليست إلا رمزا ونقشا مساويا لها، مما يمكن أن يتصور بدون توسط الأدوات الخارجية. وفي التحليل، مثلا، لا تكون التجربة في علاقة مباشرة مع ما تزعم أنها تمثله كالحال في الفيزياء. وقد يسوغ التقريب التنظيري على وجه معلل، متى لم يتشبه بشيء من الفيزياء أعني مثل ما يجري الحال مع فرويد أو لاكان، إذا اعتبرنا أمرا مهملا ما تعنيه المادة الفيزيائية هنا، والنفس هناك. وسواء تعلق الأمر بالفيزياء أو علم النفس، فإن الحقيقة لا توجد حينئذ فيما وجدها فيه كانط أي في الكلام أو في التطابق بين النظر والتجربة. فلهذه التجربة بنية تخييلية كما قال لاكان (1966، ص 808)، ومنه فإن التجربة تعطي قليلا أو كثيرا من القوة المهيمنة على الواقع، وإن كانت لا تقول شيئا مما هي عليه، ولا تبحث عما تقوله. وبالرغم من ذلك فإن جرأة التخيل لها ما يكبح جماحها حتى لو لم يصدر هذا الكابح إلا من صورة منسوخة أو من تخييلها. ولكن هذا الكابح أي شيء هو؟ وما الذي حفز دي بروي أن يقول: «إنه من الخطأ الفادح أن ننسب أو أن نحمل الواقع الفيزيائي» على «مفاهيم مجردة مثل مفهوم المكان عند هلبرت في الميكانيكا الكوانطية...» ,L. de Broglie)

1976, p50-51) وما هو مبدأ تضييق الخناق على الإبداع الذي يظهر التجربة وكأنها مانع أو تقييد للقول؟ وإن الإجابة عن هذا الأسئلة لهي محاولة أن نعرف ما هي التجربة.

وأفضل تعبير فلسفي عن المعاني السابقة إنما يوجد عند هيجل Hegel في كتابه: (فينومينولوجيا الروح) حيث إن التجربة - التي هي في علاقة مع الوعي بذاته - تقع في حركة لا تقاوم بها تندفع وراء ذاتها انطلاقا من معرفة طبيعية، وهي معرفة مشوبة بالخطأ، إذ لا يتعرف فيها الوعي بذاته، بل يعتقد أنه يرى الحقيقة إلى أن يصل بالفعل إلى معرفة حقيقية له(9)، لا علاقة لها بتخيل صورة منقولة أكثر كمالا من الأصل المنسوخ عنه. وفي الواقع ليست التجربة هي ما تريد المعرفة أن تدركه، وكأن الأمر يعني معطى أولي يكون من الملائم أن يعكس على أَتَمّه، ويكون أشد مطابقة ممكنة، بل التجربة إنما تقوم في التوتر الذي تُبتليبه المعرفة وتعانيه هي ذاتها. إن التجربة تُعايش دائما حتى فيما نعرفه كما لو كانت هي الشيء الآخر لهذه المعرفة. والحال أنه لا توجد وجهة نظر تسمح لنا بأن نبقى خارج حركة تحوير المعرفة حتى نفحص هذه الحركة، لأن حركة المعرفة هي هذا التشويه ذاته.

وينبغي أن نستخلص نتيجتين من الاعتبارات السابقة، أولاها تتخذ مظهر نداء أو دعوة، وحسب علمنا لا يوجد ما يقارن به كتاب «محاولة في فلسفة الأسلوب» الذي أنجزه جرانجر Granger حول الموضوعات الرياضية الذي استقصى البحث في المقاربات المتباينة، إذ لم يحاول شيء من هذا بعد في مجال العلوم

---

(9) وقد استخرج هايدجر [154 - 134 p، 1962] بوجه خاص هذه النقطة في كتابه: «هيجل ومفهومه عن التجربة».

التجريبية. والحال أن الإحساس الذي ندركه في تمثل ما -سواء حصل في المسرح بمناسبة تجريب أو في صورة خيالية - هو إحساس مرتبط بقواعد داخلية تخضع لها التجربة. وإذن فإن ما نسميه التجربة متصل بانتظام داخلي للتمثل مما يسميه على وجه مخصوص، جرانجر بالأسلوب، وليست مرتبطة بشيء آخر مما نتوقع عبثا وبدون ضبطه بقاعدة ما. فالإحساس بالواقع يقلب العمل وينفيه تاركا لنا المهمة الدقيقة لاكتشاف سبب هذا الانقلاب، ولماذا كان الأمر على هذا الحال؟ وإن جزءا من الإجابة يمكن إن يصدر من تقارب جهة منظور perspective سطوح اللوحات مع منظور التجارب، وإمكان التصرف في تصوير الأشياء على سطح لوحة ما هو إمكان ضخم إذ يمكن أن نقرر وضع هذه الأشياء في المستوى الأول من سطح اللوحة بدل تلك الأشياء. ولكن ما إن نشرع في تثبيت هذا المستوى ثم مستوى آخر، حتى نشعر بالحاجة الملحة الضاغطة إلى تصوير أشياء أخرى تبعا لقواعد تدمج، على التأني، شكل الموضوعات ودرجة ضوئها. والظلال التي تلقيها إحداها على الأخرى. وبالضرورة قد يختلط هذا الإحساس على نحو خفي مع الإحساس بالواقع. ويوجد هذا الحال كذلك في «التجارب» التي لا تكون واقعا أفضل منها خطابا، وعلى هذا فالتجارب ليست جزءا منهما (الواقع والحديث عنه)، ولا بدلا عنهما، إذ هي على أكثر تقدير، وتلامس الواقع من عدة زوايا، ومن ثم تؤلف منطقا داخليا يجعلنا نعتقد طوعا، بأن وجهات نظر أخرى قد تكون ممكنة، وإن كان من غير الممكن أن نطورها إلا على نحو متخيل. وفي الحقيقة يوجد نوع من عدم التجانس من وجهة نظر أخرى. فلا توجد تجربة تعطي على نحو واحد. وبدلا من أن يرتبط أثر حقيقة التجربة بالمعطى فإنه قد يرتبط لا بانغمار

الواقع الحقيقي، وإعتامه، وإنما بمزيد من الرمزية المبتكرة بصبر، والمبينة بتفصيل[10] حسب عملية تشبه تداخل واشتباك المناظر والمشاهد التي نجدها في هاملت. ويكون الحال أشد إثارة «في العلوم الإنسانية» حيث يتطلب الأمر أن نعبر الظواهر حتى نصل منها إلى الدلالات. وهكذا عندما نتحدث عن مرحلة المرآة المنظور إليها «كتجربة تأسيسية» فإنه حتى لو لم يكن قصم جسم الطفل أو قصف رقبته ليا والتواء دائما سوى ظاهرة مستترة، فلن تكون المرآة حينئذ غير المرآة، وأن الآخر الذي يحمل الطفل ذاته أكثر رمزية من الواقع[11]. وليست هذه النقطة بارزة للعيان في الفيزياء، حيث لا يكون للتجربة والأداتية من معنى إلا معنى فن تصوير المشاهد، وقد نلاحظ علم فيزياء العالم الأصغر (microphysique) عند دي بروي يواجه بإصرار وبدون تعب لتعليل الكوانطات، وأطروحات النسبية عند انشتاين. وقد تتجاور القضايا والنظريات المتعارضة زمنا طويلا قبل أن تلتقي حول نقطة حاسمة حتى تنتصر إحداها على الأخرى. وصحيح أن تجربة أو مجموعة من التجارب حول نقاط مختلفة هي التي تسمح أن تحسم لصالح هذه الأطروحة أو تلك. غير أن القضية ليست دائما عديمة الدلالة في أن نعرف ما إذا كانت كلتا الأطروحتين تتحدثان بالضبط عن نفس الشيء متى سمحتا بأن تتصور التجربة. وحل هذا التناقض لكلتا وجهتي النظر إنما يقوم

(10) ونجد نفس الفكرة عند كافييس Cavaillès، عندما يذكر في كتاب (sur la logique et la théorie de la science. PUF Paris 1960)، بأن التجربة بدل أن تقحم في الطبيعة إنما تكون بالعكس من ذلك مدمجة للوجود مدمجة للوجود الواقعي في العالم العلمي.

(11) ومن المفيد أن نتأمل كيف يحكي لاكان Lacan «اكتشافه» الخاص في المحاضرة الثالثة في ملحقة من حلقاته عن القلق.

حينئذ في أن نبني بصبر أطروحات غير متفقة من الوجهة التصورية، وتسمح بأن يكون حسم التجربة حكما بين كلتا الأطروحتين.

التجربة في أخلاق التحليل النفسي: ويمكن من وجهة النظر هذه أن نتساءل ما إذا كانت التجربة في التحليل النفسي الذي ليس هو الحياة ذاتها، مثلما أن التجربة في الفيزياء ليست هي الواقع الحقيقي، ولا تقوم بدور مماثل حتى تحسم في تناقضات *antinomies* وجهات النظر. وتطرح المسألة بوجه خاص في الكتاب VII من الحلقة الدراسية مما كان يعقده لاكان الذي قد أوقع به هذا التساؤل: ما الذي يمكن، في تنافس وصراع «أخلاق الرغبة» و «في أخلاق القانون»، أن يسمح لنا بأن نحسم لصالح الأول على حساب الثاني؟ ونحن نعلم إجابة لاكان، إنها تجربة الشعور بالإثم، إذ هي التي تتيح لنا أن نتأكد من أن أخلاق الرغبة أعمق من أخلاق القانون. فالمحلل والمبتلى (وكل من ينظر في هذه النقطة) يختبران بأن كل واحد يكره أن يفصح عن رغبته كراهية تامة، أكثر من أن يخرق القانون الأخلاقي. وعبثا يحاول هذا القانون أن يورطه شخصيا: لأن القانون لا يعني شيئا آخر أكثر من أن يحقق فينا الشخصية. - وكأنه لا يفعل أفضل من أن يؤثر فينا من الخارج-. ومن الغريب أن الرغبة، وهي دائما تابعة، إذا ما كانت الأنا ليست محل الرغبة، ولا منتجتها، وإنما شكلها المتخيل، تهم على نحو أعمق الفرد أكثر مما تهم القانون الأخلاقي الذي يفترض أن يطلب هذا الفرد الاتحاد معه على نحو شخصي. وإبداء الرغبة، والإفصاح عن الرغبة، هو مس بالحياة ذاتها في حقيقتها، إذ يطرح مسألة فشلها بالمعنى الأعمق والأكثر صميمية بدون تراجع ممكن. وخرق القانون إذا لم يكن قانون الرغبة فإنه لا ينتهي قط إلا إلى تدهور صورة الأنا. ولكن كيف يمكن أن ندافع بأن تجربة الشعور بالذنب هي ما يسمح بأن

نحسم في مناقشته، خاصيتها الأساسية يشبه أن تربط كل تجربة ممكنة؟ وكيف يمكن بدون تناقض ولا شذوذ أن تأذن لنا التجربة بإجراء قياس وتقدير ما يبدو لنا غير مقبول؟ وعلى شاكلة استعمال كانط لتناقضاته يتعين أن نوجه انتباهنا لكي ننهي هذا النقاش. لقد أسس كانط أخلاقه، حين جعل قانونها الوحيد يقوم على مطالبة الفرد بأن يعامل ذاته في القيام بأفعال كما لو كان حرا وعلى شرط أن يبعد سائر الدوافع الاختيارية الأمبريقية عن المصالح والدوافع، وحينئذ تقوم الصعوبة في ألا نخلط هذا الموضوع مع «ما هو عزيز على الأنا» (Kant, 1964, p.113). وهو الرغبة الأشد براعة، في أن نستبدل الذات المثالية، حتى أن الفرد يصير إلى الأبد غير قادر على أن يميز ما إذا كان يتبع الواجب الذي فرض عليه، لأنه واجب أو ما إذا كان يتبعه لأنه يجد فيه مصلحته الدفينة (نفس المرجع السابق112). ومفارقة كانط أننا نعرف ما هو الواجب. وما يتطلب منا على نحو لا ينتهي، إلا أنه ليس يكون في مقدورنا، حتى في العمل البطولي والقداسة أن نتأكد هل يدفعنا حب الذات أم الإستقلال الذاتي. وهكذا تدخل أخلاق كانط في تناقض. إذ لما كانت أخلاقه عبارة عن الإستقلال الذاتي، فينبغي أن نستميل الأنا عن طريق المصلحة الخالصة (نفس المرجع ص 192-184)، إلا أنه من المحال أن نعرف ما إذا كانت مصلحة موجودة هي كذلك في الواقع، لأنه كلما وجدت المصلحة، أغرت الأنا الذي يتعلق بها هو ذاته. و هناك اعتبار يزيد في تعقيد مشكل إجراء القياس والتقدير. ذلك أن أخلاق كانط كانت تقع أساسا وعلى نحو حاسم، في جانب الدفاع عن الكرامة التي لا يمكن أن نلحقها بأي ثمن بالأخلاق الامبريقية، التي مبدؤها الرغبة والإحساس، والمنفعة (نفس المرجع 160) وكيف لأخلاق وضعت نفسها في مرتبة أعلى

من أي أخلاق مرضية باثولوجية يمكن أن تواجه، أخلاق الرغبة، التي لو وزنت بها، خسرت المباراة؟

إن الطريق المعقد لأخلاق التحليل النفسي يقوم في بيان أن الرغبة هي مبدأ أخلاقي يعادل[12] أخلاق القانون. على أنه بدون الرجوع إلى الأخلاق الامبريقية، مثل مذهب المنفعة، ومذهب اللذة، فإن مؤلف الكتاب VII أخذ على نفسه بأن هذه المذاهب منتقدة ومرفوضة لكونها تنسى هذه المرة نسيانا مطلقا الشعور بالذنب. وقد ربط لاكان إمكانية أخلاق الرغبة بالمعرفة المثلى التي نحن حاصلون عليها، بالقياس إلى «من سبقونا»، بالبحث في طبيعة الرغبة التي توجد في قلب تجربة «الفعل الإنساني»[13] (Lacan, livre VII, 1986, P.362). وبعبارة أخرى، فإن اعتبار شعور/ لا شعور لرغبة معلومة جيدا قد يكون، متى لم نضلل إلا قليلا بدورانها الأبدي حول نفس الموضوعات، متجها نحو تحقيق الذات غير القابلة بدون شك، لأن تنال، إلا أن قصدها لم ينفك ينشئ إلا القليل من توسيع الدوائر المرسومة، وما أظهره لاكان، في وفاق مع ساد sade، هو أن الرغبة ليس لها من المحتوى ما للقانون الأخلاقي، وأنها في نهاية الأمر إن لم تفترسنا فقد تخرقنا. وإذا كانت مثلها في الصورية مثل القانون الأخلاقي فهي توجب اللامتناهي والمحال، ولم تنفك لحظة واحدة تعذبنا كما لو كنا سوف نموت غدا أو كما لو كنا على شاكلة Antigone أنتجون التي

---

(12) وكانت إحدى محاضراتي التي ألقيتها في بروكسيل تتحدث في عنوانها عن معنى هذا الفعل: «faire le poids»، وكان ذلك سنة 1960.

(13) تقول [وهل تصرفت طبقا للرغبة التي تسكن فيك؟ وليس هذا سؤالا يسهل أن نقتنع به ونقنع به الآخر. وقد أزعم أنه لم يطرح أبدا في غير هذا الموضع في أدق صفاته، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا في سياق تحليلي].

توجد بين موتتين، وذلك حتى نعتبر في كل فعل مجموع حياتنا[14].

وإذا كانت الرغبة من ماهية الإنسان، حسب صياغة استعارها لاكان من سبينوزا، وإذا كان من الممكن ألا نكون على بصيرة من الرغبة، فعلى الأقل أن نخلص إليها إذ تكون أبعد أثرا من القانون، على معنى أن الرغبة هي التي تجعلنا نستخدم القانون، ومن ثم يكون القانون الأخلاقي ملحقا تابعا لها، من وجهة ما يوجد لها من مطلب ملح. والرغبة أشد مطالبة وإيجابا (اقتضاء) فضلا عن أنها إذا جردها التحليل لم تكن لها نفس الإمكانية مثل ما للضمير الأخلاقي، إذ يحتمي وراء الإيمان أو يحتج بكونه لم يتهيأ له ان يتصرف بجميع الوسائل حتى يحقق ذاته، ولا يمكن أن نلجأ إلى هذه التعلة والذريعة، إذ القانون الأخلاقي نفسه لا يمكن أن يكون إلا خدعة لإخفاء الرغبة. وهكذا نرى أنه حتى المستوى الأخلاقي، حيث يمكن أن تتأسس الأطروحة على نحو قبلي، مما يدفع من جهة المبدأ، إجراء كل مقياس أمبريقي، ومن ضمنه إجراء قياس وتقدير الذات المعتبرة غير المستحقة لشيء من ذلك، أقول نرى أن الفكر المتناقض يمكن أن ينتج بمهل وصبر، عكس القضية -وهنا الأخلاق الرغبة- واصلا منها إلى درجة تعيين كاف، بحيث يصح أن يكون تقدير ما ممكنا، إذ تحسم فيه التجربة. وعلى هذا النحو تظهر صفة قبلية الأخلاق كمجرد فكرة تصنعها لنفسها. وحينئذ يكون من المحتمل أن تتخذ ميزانا رمزيا من شأنه أن يعوض عن هذا

---

(14) وهذا بالفعل ما يتصور «منظور حكم قيام الساعة» الذي اختير كمعيار وضابط «في مراجعة الأخلاق» التي جرنا إليها التحليل النفسي [Lacan, livre VII, 1986, P.361-362].

التعالي الوهمي chimère. وأيضا فقد تحققنا من أن أسلوب التجربة أو نمطها يمكن أن يجمع على نحو غير متوقع ما كان التقطيع التقليدي قد فرقه بشكل واضح: نظرية بايس Bayes عن الإحتمالات، وميكروفيزياء دي بروي، والتحليل النفسي عند لاكان ومن ضمنه جزؤه الأخلاقي.

إن التجربة تتصور عن طريق نظرية التخييل المتوهم: وقبل أن أختتم، يتعين علي أن أرسم بعض الافتراضات عن الطريقة التي بها تقوم التجربة. فإذا كانت التجربة تجرى دائما داخل مشروع الحقيقة / الصدق، على معنى أنها في تغير بالنسبة إلى الوجود والحياة، متميزة عنهما، حتى وإن كانا يختصان بها، فهي ذاتها لا تكون قابلة لأن يحكم عليها بالصواب أو بالخطأ. وعلى هذا فالتجربة ليست واقعا حقيقيا ولا حكما أو قضية تبحث أن تقول الحقيقة: إنها توسط معقد، وإن كانت ستضل متخيلة. وقد يجوز أن تكون جيدة أو رديئة، نافعة أو غير نافعة، ذات فعالية أو ليست ذات فعالية، وبوجه عام إنها ترجع إلى التقديرات التي تصف الأطروحات مما يكون في تقابل معها. وكل هذا يؤول إلى حدوث الغموض والالتباس، فتختفى الحقيقية الواقعية أو الوهمية لأطروحة سائر ضروب التقويم الأخرى. ومع ذلك فنحن نعلم علم اليقين، بأن التجربة لا تقاس على الحقيقة ولا تقارن بها؛ وعندما يتعلق الأمر بأن تقدم مبلغا من المال للقيام بهذه المقارنة، فإن احتمال نجاح التجربة، والمسائل الأخلاقية، والسياسية ذات المنفعة، هذه كلها ترقى إلى المستوى الأول.

ومن الغريب أننا لا نريد هذه القيم الأخرى، وهذا هو السبب في أنه من الصعب أن نفكر في التجربة إذ هي خليط من القيم،

ويجب أن نقاوم وهم التبسيط المخل مما تفرضه الأطروحة التي تشيع غنى قيمة حقيقتها إن التجربة ترسم دائما، وفي ذات الوقت شيئا غير ما تريد أن تبرهن عليه؛ وما تبرهن عليه بدون أن تقصد إلى ذلك هو من الأهمية بمكان بل وأزيد مما تزعم أن تدل عليه، إنها غامضة، حين تزعم التضامن مع قضية أو قضايا أقل أو أكثر وضوحا، الحكم بكونها تنطق «كل الآخر» المغاير والبعيد الغور. والحال أن ما يظهر تحت صورة «كل الآخر» ما هو إلا حيلة حيث تتحدث بكلام لا يضبط في جزء منه. وحتى إذا تعلق الأمر بتجارب ذهنية، فهي لا تنفصل عن حصول القضايا، ولا تظهر أنها خاضعة لنفس ضروب الصدفة والاتفاق مثلما هي أصناف الاحتمال التي يبدو من خلالها أن الأشياء يعبر عنها تعبيرا مباشرا، وينبغي هنا أن نحيي بالذكر كتاب سورنسن R.A.Sorensen (التجربة الذهنية: Thought Experience, 1992)، وهو كتاب عبارته دالة على بحث مليء بروح النكتة والذكاء، ويشتمل على فصل يتحدث فيه عن نظرية التخييلات، وقد أعطى لعنوان هذا الفصل: «الأوهام المضللة ونقيضها: Fallacies and Antifallacies» كما يحاول في هذا الفصل أن يعرف، على مستوى مفصل لتجارب الذهن، بعض معايير التضليل والقبول. وليس من المحال أن يكون سورنسن قد كتب حول هذا الموضوع كتابا رائدا بمعنى أنه لكي يتكلم عن القيمة الخاصة للتجارب بوجه عام، تعين عليه بدون شك أن ينطلق من تجارب الذهن ويجوز أن يرتكب أصنافا من المصادرة على المطلوب، وأخطأ من جهة منظور التجارب العقلية: إلا أن الطريقة التي يوضع بها التساؤل عنها قد تغير كثيرا من كيفية معالجتها، وهذا من غير أن نعتبر الارتباط الذي يكنه الباحثون للتجارب الضامنة والمتكفلة بنظرياتهم بل وأيضا بقيمها الجمالية. ثم إنه يجب أن نميز

كذلك بين استحالة صدق بعض التجارب وبين مشاريع الأدوات غير القابلة للتحقيق كما أكد ذلك ديكارت.

ونتصور بأن قيمة التجارب تصدر عن نظرية التخييلات المتوهمة من جهة أن القانون وحده الذي ترتبط به هو ما نطلب إليه تبرير صدقها أو كذبها ولا تكون أدوات وعملها تجريدية كانت أم مشخصة، وما يثبتها، صادقة ولا كاذبة كما تصدق الرموز التي تتم بها صياغتها. إلا أن هذا لا يمنع أن تكون تلك الأدوات وما هي عليه من عمل، توجد له أنماط للملاءَمة، وهي ملاءَمة تكون مقبولة لنظرية تواجه معايير أخرى للجواز أو عدم الجواز، عوضا عن الصدق والكذب.

1 - وعندما نقرأ الفصل الأخير من كتاب محاولات مونطين وهو مخصص للتجربة. فقد نستغرب أن نرى أنه بالرغم من التغييرات الكبيرة التي لحقت العلوم منذ القرن السادس عشر، فإن هذا النص لمونطين يبقى صحيحا في يومنا هذا في سائر اقتضاءاته وإثباتاته الإيجابية تقريبا. ولا يوجد وجه واحد من وجوه هذا المفهوم لا يجعلنا نتحفظ، وأحيانا على كره منا، عن الحلول السهلة. وأيضا قد يحذرنا من تبديل معايير المطابقة والاتفاق، والتساوي، مما يجرنا إليه بعض أهل السلطة أو ذوي المناصب الذين يظهرون أنهم فرضوا أنفسهم، في حين أن العلوم قد أصبحت تصميمات لبنيان عن طريق التخيلات الذهنية التوهمية ما دام أنه من الممكن أن نضع «موضع الكرامة حماقاتنا متى صغناها في قالب» (Montaigne, 1962, p.1059) أو من الممكن أن نعرضها على سلطة ما.

2 - ويعتبر الموقف المدافع عنه هنا بأن كتاب فينومينولوجيا

الروح هو أفضل سور منيع ضد من يقولون بوجود فينومينولوجيا أخرى ويزعمون أنهم يقومون، في القرن العشرين، بإجراء تجارب أصيلة منبنية على حدس ماهيات مثل ما نحدس القيم[15] كما لو أن الفكر يمكنه أن يقدم أي شيء أراده ويرتبط بإجراء السلب الذي يمارسه على ذاته تبعا لأصناف مختلف الزمانية.

3 - إن نقطة الحدود الفاصلة مع هيجل هي التي يواجه فيها مؤلف فينومينولوجيا الروح تقدم التجربة وتطورها وكأنها حوار بين الوعي الطبيعي والمعرفة المطلقة التي عندما تدخل في العمل تتغير سائر الصور والأشكال حتى ولو كان تقدمها لم يكد يبتدئ. وليس على هذا النحو يجب أن ننظر إلى العمل العلمي. وإنما من المناسب كما لو كان إنتاجا لتخييلات توهمية لا تنقل ولا تعيد على وجه التأكيد إنتاج شيء ما، نقلا هو نسخ. ولكنها تخييلات تكون في وضع دائم التغيير من غير أن يكون من الممكن أيضا أن نلحظ نهاية هذا التغيير. فإذا كان له نهاية، وإذا أمكن أن نتأكد من وجودها فماذا عسانا نستفيد بالقياس إلى إشكالية التطابق والاتفاق والتوافق؟

4 - وهناك ما فوق هذا: ففي البنية، وهي عند هيجل في تطور مستمر إذ تتكون عن الموضوع والذات (الوعي) والتمثل والمفهوم، نجد أن الوعي الذي يغتني دائما من جهة كونه وعيا بالذات، نازعا إلى المعرفة هو عنصر نشط، إذ بهذا الوعي لا تنفك الحدود أو أقطاب البنية تخف وتنقص وتتلاشى من تلقاء ذاتها. والحال أنه ينتج من الكلام السابق بوضوح أن الوعي ليس هو الحد النهائي لهذه الحركة، لكن الذات التي تتخيل أنها منفصلة عن العالم

---

(15) وهذا مثلا هو حالة شيلر: Scheler.

الخارجي هي إنتاج متخيل للعمل ولفعل الرمز الأشد توغلا فيها. فالوعي هو صنف الوهم الخادع الذي ينشأ بالتماس مع النشاط. وإن وحدته متخيلة، ولا تمنع الانقسام الحقيقي للذات الذي يعكسه عدم قابلية الرد اللامتجانس للتجارب. وحينئذ فإن البنية التي يجابه بها هيجل حركة التجربة ينبغي أن تراجع ويعاد النظر فيها. وأحد المواضع التي تتنزل منزلة الرمز والمتخيل والواقع الحقيقي إنما يبرز على نحو أفضل من المزايا ما لأجله يعبر عن البنية التي نبحث عنها.

5 - ولتسمحوا لي أن أضيف نقطة أخيرة كنت قد ألمعت إليها ولم أفصلها: إذ كان كلاما أحيانا مبرمجا: ذلك أني قد أشرت إلى شتى أنواع التصنيفات الممكنة للتجارب حسب انطباع النسخة التي تتركها منقوشة، وتبعا للكيفية التي بها تقتضي القوانين وتتضمنها لكي تعرض أخرى بدلاً عنها، وتبعا للوظيفة المنطقية التي تقوم بها، ولقدرتها التصويرية. وكذلك قد أشرت، متبعا في ذلك سرنسن srensen، إلى الأبحاث الدائرة حول الكيفيات التي يمكن أن تجعل تلك التجارب مقبولة أو كاذبة، في استقلال عن صدق أو كذب القوانين التي ترافقها، سواء عاضدتها وتكفلت بها أم هي التي حققت مساندتها، ولكن مع ذلك بقيت هناك نقطة في الظل لم تشرح: ذلك أن التجربة هي محل اتصال بين الآداب والخطاب العلمي. وكيف لا تجعلنا التجربة الذهنية عند توريشلي، مفترضا مثل باسكال ملاحظا في أعماق بحر من الهواء نفكر في الليلة العجيبة التي حكاها أو حكم بها سانت إيكزوبير Saint-Exupéry في قصته أرض البشر Terre des hommes، وهي ليلة قضاها في الصحراء تحت بحيرة من النجوم بعد هبوط اضطراري بطائرته؟ وكيف لا يجعلنا تبادل الرأي الذي تخيله جون لوك مما دار بين

الأمير والإسكافي نفكر من دون شك في باسكال وأيضا في قصة كافكا: المسخ Métamorphose. إلا أن هذه الخيوط والوشائج التي تربط التجارب المتخيلة في الآداب تستحق بحثا غير الذي عرضته الآن وإن كانت ترجع هي أيضا على طريقتها إلى نظرية التخيلات التوهمية.

المراجع:

BROGLIE L. de, *Recherche d'un demi-siècle*, Albin Michel, Paris 1976.

GOODMAN, N. *Langages de l'art*, J.Chambon, Nîmes, 1990.

HEIDGGER M. *Chemin qui ne mènent nulle part*, trad, W. Brokmeir, NRF Gallimard, Paris.1962.

HEISENBERG, W., *Les Principes physiques de la théorie de quanta*, éd, J. Gabay, Paris, 1932.

———, *La nature dans la physique contemporaine*, Gallimard, Paris, 2000.

KANT E. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, Paris 1964.

KLEIN F., *Le Programme d'Erlagen*, postface de F. Russo, éd. J. Gabay, Gauthier-Villars, Paris, Bruxelles, Montréal, 1974,

LACAN J., *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966.

———, *Le Séminaire*, Seuil, Paris, 1986.

MONTAIGNE, Essais, In *Œuvres complètes*, Gallimard,NRF, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris,1962.

الولايات المتحدة

الأمريكيون والتجربة

مارتن جي

يلاحظ بعض المختصين بالعهد الاستعماري في أمريكا «بأن قليلا من الألفاظ حظيت بالاحترام الذي حظي به لفظ التجربة» حتى قيل: «لم يقم أي مفهوم مثله بدور حاسم في حكاية أصول الأمة، ولا في تحليل سماتها الثقافية كذلك». (Egan, 1999, ,P3)، غير أن كاتبا آخر يرى (أن القرن السابع عشر الأمريكي أجرى [معاينة تجريبية] ثقافية، وكأنها تجربة التجربة)... وكان المعنى الأكثر بداهة والأطول مدة للجدل القائم بين العالم الجديد والتقليد العقلي للمستعمرين، منحصرا [في أولية]التجربة على كل صياغة صورية للعمل الصالح، [McDermott, 1976, p 3] ومن هنا كما لاحظ كاتب آخر حدثت بوجه خاص كراهية الأمريكيين للمدارس الفكرية وأنساقها. إذ (في الفلسفة، يكون ماهو أمريكي هو ما يتم إرجاعه إلى المنهاج التجريبي، لا في وضع قائمة جرد لا تنتهي مستقلّة عن كل سياق، ولا في وضع صياغة لنتائج في مقولات مقدسة. إن ما هو أمريكي يتضح في استمرار الاعتقاد في التجربة والعمل بتوجيهها، لا في التأكيد عليهما في النظرية وحدها) [Stuhr, 1997, p 32] وقد نجد كذلك (عبادة حقيقية للتجربة) في الآداب الأمريكية

كما يرى بعض الكتاب أيضا منذ عصر والت وايتمان: Walt Whitman، على الأقل إلى مجيء أرنست هيمنجواي وتوماس وولف، ومن جاء من بعدهما [Rahv, 1969].

ويمكن أن نذكر شواهد أخرى للبرهنة على الخاصية المركزية للخطاب الدائر حول التجربة والاستعانة بها وبتعليمها، والاعتبار بها، وأثرها على الإدراك الذي للأمريكيين عن أنفسهم وعن تفرد تاريخهم. لكن الإشكال: ما هي دلالة هذا اللفظ وكيف تطور على مر الزمان؟ هل يمكن أن نكتب تاريخ هذا المفهوم الذي يشترك فيه سائر الأمريكيين أم ينبغي أن نعترف بتعدد الحكايات والروايات التي تعرض الاختلافات الجنسية والدينية والمجتمعية والإقليمية والعرقية؟ وكيف يمكن أن نربطه بمفاهيم أخرى مقابلة له في الظاهر، مثل الطهارة والعقل، مما يوجد في السيناريو المعقد والمتغير بالنظر إلى ما أعدته أمريكا من أمل خلق وجودها والمعرفة التي لها عن ذاتها؟

وإذا كانت الطهارة (innocence) أو البراءة نقيضا من نقائض التجربة، فلطالما راودت الأمريكيين فكرة أنهم كانوا إلى حد ما سالمين من الخطيئة الأصلية التي لطخت أوروبا مما جعل آباءهم يهربون منها أو أنهم كانوا قد اجتنبوها. والحالة المتوحشة كنموذج ومثال لطبيعة لم تمس بعد، «وأرض بكر» ربما جنة جديدة أو لأرض صهيون جديدة، ولبيت مقدس جديد، مما أعمره واستوطنه مقهورو العالم بأجمعه، أقول إن هذه الحالة دعمت الاعتقاد القائل بأن الوصول إلى أمريكا يطبع بداية حياة جديدة، خالية من ثقل الأخطاء الماضية. وهذا الخلاص من القذارة القديمة أسهم في تقوية النزعة الانعزالية لأمريكا في علاقتها مع بقية العالم، رافضة سائر ضروب التعريض للشبهات التي يمكن أن تنال من طهارة بلد

يعتبر نفسه كفاتح جريء أكثر منه مقلدا منهكا من إخفاقات الماضي. وهذه الاستعارة المألوفة في أمريكا (كسذاجة في موضع آخر) تشهد على الإيمان بأن الأمريكيين لايزالون يتصفون، لعدة اعتبارات بالوداعة وسلامة النية مما يتعارض مع الإغراق في حب الحياة المجتمعية المنهوكة والخائرة العزم لأبناء عمومتهم الأوروبيين. وليس بأقل من هذا، ذلك النزوع الطبيعي العنيد إلى الأخلاقية التي تؤثر في غالب الأحوال في السياسة الخارجية الأمريكية حتى عندما تخضع إلى إيديولوجيا أكثر واقعية، اعني إيديولوجية «الأمن القومي». وحتى إذا تعذر أن نحدد اللحظة التي قد تنفجر فيها فقاعة الطهارة: هل هي حرب الانفصال، هل هي نهاية التوسع في الغرب والانتصار عليه؟ هل هي حرب الفيتنام أم معركة المطالبة بالحقوق المدنية، وهذه بقيت حية تحت عدة وجوه، ولم يكن بأقلها سخرية النظرة الحنون التي تلقى في أيامنا هذه على السكان الأصليين للقارة، ممن حفظ لهم الاختلاط المزعوم مع الطبيعية وكأنهم قد نقلوا منها إلى أسطورة فردوس هو جنة عدن مؤسسة للعالم الجديد.

وإذا كانت الطهارة قد طبعت الصورة التي تكونها أمريكا عن ذاتها، فهذه أيضا حالة لنقيض آخر للتجربة التي ينشأ عليها الأمريكي، وكأن سببها فطري. ومع أن أمريكا الاستعمارية قد أثر فيها بدون شك، الفيلسوف جون لوك، وكثير من الرواد الأوائل من مؤسسيها قد أبدوا على غرار باتريك هنري Patrick Henry طاعتهم «المشعل التجربة»، فإن تحاور هؤلاء المؤسسين وتشاورهم تطبعه كذلك عقلانية استدلالية[1]. وبدون شك فإن الاستقلال

---

(1) ولبيان أهمية تجربة الأباء المؤسسين يمكن أن نعتمد [Adair, 1968; =

مع توماس جفرسن يفصح عن بعض الحقائق وكأنها «بديهية» والوثيقة الاتحادية رقم 31 *Federalist Paper* التي كتبتها يد الإسكندر هاملتون تؤدي دفعة واحدة إلى «الحقائق الأولية» أو «المبادئ الأولى» الحاملة لبداهة سابقة على كل تأمل وبيان مفصل مما يأمر به موافقة الفكر وقبوله [Hamelton, Madison, Jay, 1961, p 193-194] وتقوم الحقائق الأخلاقية، وبالنسبة للكثير من الأمريكيين، بوجه خاص على أسس «تجريبية» أكثر من أي شيء آخر أي من الموضوعات المتنوعة حسب السياقات. والعودة الاضطرارية للخطابة المريحة، كأن تقول بالخير والشر حتى تبرر السياسة الخارجية للولايات المتحدة من عهد وودرو ويلسون إلى رونالد ريغان، وجورج بوش، تبين أحسن بيان الإغراء الذي تمارسه الأحكام القبلية في الحياة العامة لهذا البلد.

وإذا وجب ألا نجهل الألفاظ المعادلة للتجربة من الطهارة أو العقل، فإن هذه الألفاظ مع ذلك قد تتخذ أحيانا طابعا مفضلا في المعجم الأمريكي، إذ يقع لهذا الطابع أو الخاصية أن تصدق على ما لهذه الأضداد من صفات. ولنأخذ لذلك مثلا مفهوم «الأرض البكر»، فهي تدل على ملجأ بعيد عن فساد الحضارة المنهكة، ويمكن أن تثير الحالة البدائية المتوحشة صُدفاً أو عراقيل طبقا لمدلولات لفظ التجربة. ومن حيث أن هذه الصُدَف قد تكسب بعض النفوذ لمن اطلعوا عليها وخبروها، وتعلموا منها، فإنها تتيح لهم الجرأة على تحدي سلطة النصوص (القوانين) المقررة، والمؤسسات. وأن يعيش الإنسان في مناخ أجنبي عنه، ومحيط

= [Calbourn, 1965]، ومن جهة أخرى يمكن أن نرجع إلى أهمية العقل عند وايت (White, 1987).

مجهول لديه، فهذا كان يعني أن يكيف جسمه، ويعدله ويعمل بحيث يمكنه أن يصمد وينفتح على بيئة جديدة. وفي إنجلترا الجديدة (Nouvelle-Angletterre) الاستعمارية بوجه خاص، يسهم تقييم التجربة في نهاية الأمر، في انتقاص وتبخيس تفوق البريطانيين الذين فضلوا الدعة، وبقوا في أوروبا، كما كانت إعادة تقويم التجربة عاملا على توطيد المستوطنين وإعطائهم الثقة في أن يصنعوا قدرهم (Egan, 1999). وكان هؤلاء المستوطنون كلما اجتثوا جذورهم الأوروبية كلما صارت تجاربهم عن العالم الجديد قادرة على صياغة هوية وطنية تعزلهم وتفصلهم عن إخوانهم القابعين في القارة الهرمة. وبالنسبة لمستعمرين مثل جون سميث، فإن السلطة ينبغي أن ترجع إلى «رجال التجربة» لا إلى رجال من أهل الرتب والمكانة.

وهذه التجربة المكتسبة أيضا هي التي أمكن بها أن يتمايز المستعمرون عن السكان الأصليين الذين كانوا يعدون من بين ما يجب أن يتغلب عليه من العراقيل، أو بالأحرى فإن التجربة في أحد مدلولاتها هي التي أدت إلى هذه النتيجة. ونحن نذكر العلاقة بين التجربة والتجريب اللذين يقتضي أحدهما الآخر في اللفظ اللاتيني *experientia* مما قد (نسيته اللغة الإنجليزية) نتيجة لتقدم العلم التجريبي المعاصر كبديل قائم على منهاج التصور الأرسطي عن التجربة[2] وهكذا نستطيع أن نتبين بأن المستوطنين كانوا قد دخلوا في نوع خطير من التجريب السياسي والمجتمعي. وقد أكد كاتب

(2) حول هذا التباين في العلم في القرن السابع عشر يمكن الرجوع إلى (Dear, 1995). وفي لغات أخرى مثل الفرنسية والإيطالية، قد بقي هذا اللفظ نفسه يؤدي معنى التجربة والتجريب.

مثل ويليام وود William Wood في سنة 1634 في «توقع إنكلترا جديد» (New England's Prespect) بأنه إذا كان السكان الأصليين في الدرجات السفلى، فذلك لأن لهم فهما ناقصا عن البعد التجريبي. فبينما كان المستوطنون يحرثون ويستثمرون الأراضي، كان الهنود، نظرا لنقص الخيال التجريبي، يكتفون بأن يعيشوا على الأرض بدون أن يستغلوها، كما كانوا يرجعون أحيانا إلى ممارسات بربرية، مثل أكلة لحوم البشر. وخلال القرنين التاليين، فإن أحد الأسباب الأساسية الداعية إلى غزو الغرب، وترحيل السكان الأصليين عنه، كان وهم مقاومتهم المزعومة، وعدم قدرتهم على التجريب المؤدي إلى التقدم والتنمية، والتطور. والحنين إلى ماضي طهارتهم الضائعة لم يكن أن يتضح لهم سرابه إلا بعد أن تم طردهم نهائيا، وكأن ذلك الحنين إحساس تعويضي جاء متأخرا.

وعدم الاعتراف بمؤسسات السكان الأصليين، وأعرافهم وتقاليدهم، وكأنها تستحق أن يُحْتَفظ بها، يتماشى مع وجه آخر للمفهوم الأمريكي عن التجربة، وهو وجه مأخوذ من لوك. ومع أن الفلسفة الأخلاقية عنده قد احتفظت في جزء منها بالحدوس الفطرية التي تغذي الاعتقاد مما اقتسمه معه كل من جفرسون والأباء الرواد المؤسسين الآخرين، بصدد الحقائق الواضحة بذاتها، فإن إرثه الإبستيمولوجي قد اعتبر بوجه عام مناقضا على نحو تام لأسبقية هذه الأفكار الفطرية مثل أسبقية العقل الاستدلالي. وفي أصل المعرفة التي في إمكاننا أن نصل إليها (والتي لا يمكن أن ترقى بأي حال من الأحوال إلى الماهيات الطبيعية)، نجد حسب لوك انطباعات حسية أكثر مما نجد تجريدات ميتافيزيقية، حتى لو وجب أن نرجع إلى التأمل لوضع ترتيب في الخلط الموجود لهذه المعطيات الأولية. ولقد كان تفكير لوك، وبخاصة في الجزء الرابع من كتابه المشهور

(محاولة فلسفية في العقل الإنساني) قد تضمن بالتأكيد لحظات عقلانية مهمة؛ إذ هو قد اعترف في بادئ الأمر بدور الحكم واللغة في نظرية المعرفة الإيبستمولوجية. إلا أنه قال بفكرة نقاوة الفكر السابقة على ارتسامات التجربة. فقد نكون حاصلين على قدرات وملكات ذهنية سابقة في وجودها على تلك الإرتسامات، إلا أن أفكارنا كلها لا يمكنها إلا أن تصدر وتنتج عنها. وإن التناظر بين فكرة العالم الجديد «كأرض بكر» وبين الفكر كصفحة بيضاء: *tabula rasa* لم يغب عن أولئك الذين حاولوا كسر أغلال الماضي الأوروبي.

ثم إن الفردانية المادية المرتبطة بإضفاء قيمة على التجربة هي كذلك ينبغي أن تعد من تجريبية لوك. والتجربة هي مادية لكونها تمر من إحساسات فيزيائية وفردية، ومن جهة أن كل واحد منا يقبل في ذاته القوى الحسية التي تنطبع وترتسم بفضلها المنبهات الخارجية في الفكر. وما يطلق عليه عند لوك «ذات منظمة» حسب ما يرى (Taylor, 1989, chap.9)[3] إنما يفرض الأنا الفردي الذي إذا انفصل عن الطبيعة واستعد لأن يمارس عليها توجيهه استطاع أن يتابع سعادته وأن يستولي على المحيط الطبيعي لهذه الغاية. ويترتب عن هذا التفكير بوجه خاص دفاع مستميت وقوي عن الملكية الفردية وممارسة متفردة في ذريتها للنزعة الليبرالية التعاقدية مما لم يفرض على وجه حقيقي إلا في سنوات 1820 مع ضعف أفكار الجمهوريين عن الفضيلة المدنية وانتصار قيم أصحاب المشاريع ذات الشراكة والمقاولات.

(3) وفيما يخص النقد الحديث الموجه إلى بعض مظاهرات تأويله، يمكن الرجوع إلى [Wolterstorff, 1996, chap.IV].

أما فيما يخص ماهية التجربة فإن مفهوم «الذات المنظمة» يقتضي غياب نقل حكمة المجتمع كما هو محافظ عليها في مؤسساته، وحكاياته وأمثاله الشعبية، وأساطيره، وهذا ما يطابق النزعة التفاؤلية الإيجابية الملتفتة حول المستقبل، مما هو خاص بالثقافة الأمريكية.

وهناك مساهمات أخرى قد تغني هذا المفهوم. فأول من تعرف صراحة لفظ التجربة أو حددها في مقاومة النظرية المجردة والنزعة الكمالية الطوباوية كان هو ادموند بارك Edmund Burke في نقده الشهير للثورة الفرنسية، حتى لو كنا نجد فيه، بطبيعة الأمور، بداية الإمبيريقية الشكّية، والنزعة السياسية المحافظة، عند دافيد هيوم. والتقليد المحافظ الذي أوحى به هؤلاء المفكرون يبرر المؤسسات العتيقة المنبنية على قواعد نفعية. وتبين التجربة بأن هذه المؤسسات لكي يطول أمدها، كان فيها بالضرورة ما هو صالح. وحتى قبل أن تنشر «تأملات حول الثورة» لبارك في امريكا، فقد لاحظ بعض الآباء المؤسسين، مثل جيمس ماديسون في وثيقة الإتحاد رقم 49 مبدأ الاستقرار المضاد للفوضى الأبدية، مما حث عليه مبدأ جفرسون عن سيادة الشعب المطلقة. وفي سنوات 1830 و1840 كان أعضاء من حزب الأحرار، الويغ whigs وهم محافظون مثل روفوس كوت Rufus Choate، محامي من ماساشوسيتس قد أشاعوا حججا مضادة للثورة، كما وردت عند بارك Burke، ووجهوا هذه النزعة الشعوبية المتطرفة للديمقراطيين الجاكسونيين. وعند هذا الأخير فإن التجربة إن نظرنا إليها من جهة الترادف تكون أقل معنى من التجريب، لكونها تدل على تراكم الحكمة الموروثة من الماضي (Howe, 1979). وإذن يعني الأمر نقل التجربة الأكثر اجتماعية، وأقل فردانية من ليبرالية لوك. وكذلك يجب أن نرى فيها

عدم الثقة في صاحب هذه الأفكار، والمنظر المجرد الذي يمتلك «تجربة ضعيفة عن العالم الواقعي الحقيقي»، والذي كان عليه أن يساند تيارا مضادا للعقلانية، غالبا ما يلاحظ في الفكر الأمريكي (Hofstadter, 1963).

وإذا أمكن أن تعتمد النزعة السياسية المحافظة على قراءة مضادة لعقلانية التجربة، فإنه يجوز أن نقول مثل هذا عن تيار قوي للثقافة الأمريكية التي تتفق في الجوهر مع الكنائس الإنجيلية. وكل انتقاد للمؤسسات والسلطات التقليدية، كان قائما على الإمبيريقية عند لوك، تتفق مصلحته ويشترك مع انتقاد الحركات المضادة للتراتبية التي جرّت على نفسها بسبب تناقضها Antinomiens اسم الأصولية. ولا شك أن أعضاء هذه الأصولية لها نظرة قاتمة أشد ما تكون قتامة من نظرة لوك للطبيعة الإنسانية والتنجيس بالخطيئة الأصلية وهي نظرة كانت تجعل من تهمة «انحطاط» الإيمان، وارتفاعه موضوع خطابة الوعظ والإرشاد الشعبية المملة المقيتة في سنوات 1670 وما بعدها. إلا أن هذا البعث الجديد لها كان قد سمح أيضا بإحياء حماس خافت ضعيف، وبالأولى طهارة ضائعة، بعيدا عن الاتصال المباشر بالحضور الروحاني. وطوال الصحوة الكبرى *"Grand Réveil"* لأمريكا الاستعمارية في سنوات 1730-1740، كان الداعية والمبشر ذو النزعة التطهيرية puritain، المسمى جوناثان إدوارد، قد أسس بالاعتماد على حسّية لوك مذهب «الإحساس الجديد» للقلب مما أكدت التجربة.

وكذلك التجربة الحية للشعار، فلتولدوا من جديد أيها المسيحيون، *born again Christians* وأثبتت ما لا يمكن أن يقدمه الإنتماء المتكلف لمذهب الكنيسة أو اللاهوت العقلاني [Laurence, 1980]. وهذه «الانفعالات الدينية»: Affections

religieuses، هي مؤلف صدر سنة 1746، ودعم أو عكس فقط ممارسة قوية الإخلاص «للنزعة الصوفية الإنجيلية» القائمة على شهادة «الشعور الروحي»، فسماع أصوات موحية بل أنواع التجليات والدخول في الوجد والجذب، وأن تكون لك رؤى وأحلام منذرة بالغيب، وأن تنطق بها، فقد كان كل هذا شائعا منتشرا غداة المد الحماسي الذي عم وطغى على المشهد الديني الأمريكي، وقد صار إله المنهجيين (méthodiste) وأتباع سويدنبرغ والهزازين الاشتراكيين، Shakers، والكويكرز والمورمونيين القائلين بتعدد الزوجات في باديء أمرهم وجماعات أخرى خارجة عن طقوس الكنائس المعترف بها، أقول صار الإله عند هذه الجماعات حاضرا نشطا إن لم نقل حاضرا على نحو صارخ في التجربة اليومية لرعيّته.

وعندما ندخل في تيار أوسع للمسيحية التي تضفي قيمة كبيرة على الورع والتقوى والانفعال الديني، أكبر من مجرد الاعتقاد في المعتقد أو من الإحترام المصطنع للطقوس، فإن المبالغة في هذا الإضفاء لقيمة التجربة الدينية الشخصية إنما يؤكد الميل الأمريكي للفردانية المزاجية ويتكيف هذا الميل بالنزعة الذاتية الموروثة من تقليد جون لوك المطابق لعصر الأنوار (حتى لو كان لوك نفسه أشد تحفظا إزاء هؤلاء [المتعصبين]) كما يتفق أيضا مع الاحتفاء والقبول الذي خص به آداب عصر النهضة الأمريكية لسنوات 1830-1840، والذي احتفظت به النزعة الفردية الرومانسية. وصحيح أنه في كتاب (أفكار حول العروض الإنجليزي Thoughts on English Prosody المطبوع في سنة 1789 من لدن هذه الشخصية الحاملة لشعار عصر الأنوار، وهي شخصية توماس جفرسون [Gilmore, 1954, p 617]، نجد علامات رائدة للاحتفاء ذي البذرة الرومانطيقية للتجربة الفردية للقارئ أكثر مما نجد طريقة وأسلوبا متعارفا.

وصحة الشهادة مما تقدمه التجربة الدينية الشخصية تكشف أيضا عن تحد جدي لأولئك الذين أخذوا بوجه خاص من هذه الحركة عبر النزعة الشكية أو النقدية وجعلوها تذكرة لهم، وقد أرهبهم احتجاج السلطة القائمة وسط الكنائس التي تعاقدوا معها (إذ المذهب الاعتقادي القائم على الإيمان والنزعة الشكية قد قاما في وفاق على الأقل منذ إعادة تجديد اللاأدرية البيرونية في بدايات أوروبا المعاصرة [Schmidt, 2000] وقد ظل «التعصب» زمنا طويلا لفظا كريها لا عند الوطنيين أو القوميين ومشكّكي عصر الأنوار، ولكن أيضا عند المؤمنين الكلاسكيين الذين ذعرهم وأخافهم أن يروا جمعية تقوية أصابتها الفتنة ومسها التشتت وقد صارت تتحدى سلطة الكنيسة. وفي سنة 1742، ثار شارل شونسي، Charles Chauncy، القس، لما يزيد عن ستين سنة في كنيسة بوستون الأولى الممتازة ثورة متشددة في كتابه: Enthusiasm Described and Caution Against. على كل إذن يعطي لمن يعتقد أنه سمع «نداء الإله»، حتى يصبح مسموحا له بأن يتخذ «شرعية» و «منظمة» في كنيسة ما. ثم بعد سنة في كتابه الآراء الملائمة لحالة الدين في نيوانجلند (Seasomable Thoughts On The State of Religion in New England) حمل على كل متحمس لإحياء التقاليد، منتقدا الكويكر، وكذلك فرقا أخرى لاختلاطها وتهارجها وتركها لمراسيم الدين. وفوق ذلك فإن امتلاك قوة شيطانية قد تمكّن مدّعياً أن يقلّد تجليات التجربة الدينية الصادقة. ولكن من يستطيع أن يقول: هل هو إله أو شيطان ذلك الذي أوحى إلى المتعصب؟ وما هي الدلائل أو العلاقات التي تسمح بأن نثبت بأن هذا الشخص أو ذاك ينتمي حقا إلى «المختارين».

فلا نستطيع أبداً أن نحل المسائل المُتنازَع فيها، حول الثقة

التي نضعها في التجربة الدينية، فقد كانت دائماً مستعرة في أميركا القرن التاسع عشر. لقد اجتهدنا لمحاولة إقناع المشككين بأن يكونوا أكثر انفتاحاً. والبحث الأكثر شهرة وتقديراً هو الدراسة التي صارت كلاسيكية والتي نشرها وليام جيمس 1901 تحت عنوان «الأشكال المختلفة للتجربة الدينية» ولما كان هذا الكاتب قد أخذ شهادات التجارب المخالفة للمألوف: الصوفية أو الخارقة للعادة، فإنه قد خصها بدراسة فينومينولوجية في معظم مظاهرها مصرا على ربطها بالأبحاث السيكولوجية المتعلقة بما تحت الشعور.

ولكن مع ظهور هذا الكتاب كان قد حدث تغيير وهو باختصار، تحول تجربة الذات الفردية نحو شيء أكثر اتساعا، سابق في وجوده على الانقسام الحاصل بين الذات والموضوع، وهذا غالبا ما يتماشى مع المأخذ الأقل براءة للتعاليم المتجهة للتجربة. ومع أن هذا التصور لم يكتمل إلا مع انفتاح الحركة الشديدة الانتشار والمعروفة، حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، باسم المذهب العملي (الذرائعية pragmatisme) فقد يمكن أن نتعرف فيه على البواكير الأولى عند أكبر حكماء الترانسندتالية المتعالية وهو رالف والدو أميرسن Ralph Waldo Emerson 1803–1882 ومن بين أشهر الأبحاث لاميرسن، وأكثرها إثارة للقلق ما عنونه بكل بساطة بالتجربة Expérience. وقد كتبه في سنة 1842، إثر فقده لابنه الصغير والدو Waldo وقد كانت هذه الدراسة محاطة بهالة من الاكتئاب والحنين ولكنها دراسة تدل كذلك على الصعوبة التي عانى منها امرسن وأشعرت بجلل المصاب لديه، يقول: «إني حزين والأسف لم يعلمني شيئا، ولم ينقلني خطوة واحدة إلى الطبيعة الحقة» وأضاف متألما، «إني أرى في هذا التلاشي، وهذا الفناء لجميع الأشياء، مما يجعلها تنسل من بين أصابعنا، وإن كنا نضغط

عليها بكامل قوانا، أقول إني في كل هذا أحقر شيء في وجودنا ووضعنا الإنساني» [Emerson, 1983, p 473] وكالحال مع مونطين الذي كان معجبا بأميرسن، فإن الموت يلقي بظله على أمل كل تجربة ناجزة. إلا أن اميرسن يختم ممجدا فضائل الإيمان: «لا أحد من البشر بلغ تجربة تشفي غليله، ولكن كل خير يمكن أن يكون بشارة لما هو أفضل منه. فلنتقدم دائما إلى الأمام» (نفس المرجع، ص 486) وبالنسبة إليه ينبغي أن يجاوز الإيمان الديانات التقليدية «الباردة برودة الجثث الهامدة» - فهو قد ترك المذهب القائل بالتوحيد الذي اعتنقه وهو صغير معتبرا إياه دينا منفصلا عن الجسد، مفرطا في عقلانية - لكي يبحث في الطبيعة، عن معنى الإله. ولما كان إميرسن يعارض التصور الخاص بلوك عن تجربة الذات في مقابل الموضوع الخارجي مما يترك انطباعات على قوانا الحسية كما يعارض فكرة دين لألوهية متعالية، فإنه قد شدد على حضور الإله في الطبيعة كحضوره في الذات، كانكشاف العقل انكشافاً أكثر ما يكون حدسيا قادرا على أن يدرك هذه الوحدة التركيبية حتى لا يرى الذهن الخالص إلا فرقا تحليليا. ولكن بعد هذا الأسلوب في الكتابة، وفي سائر كتبه كما يرى بعض الشراح[4] فنحن نجد، على نحو ضمني لهذا التصور، حسا قويا بفقد هذا الاتحاد، أي بسقوطنا بالمعنى الديني كما ورد في الإنجيل [وهذا ما كشفه له وعلى نحو مأساوي، موت ابنه]، كما نجد عنده الحس القوي باستحالة التغلب على صدمة الفراق، وهكذا فإن التجربة ذاتها تبدو عنده كما لو كانت التوحد مع عمل الحزن اللامتناهي،

---

(4) يمكن الإعتماد مثلا على Poirier 1987 ولكن من أجل نظرة مغايرة، منتقدة «العلم الربوبية المتفائلة» عند إميرسن، يمكن الاعتماد على (West, 1989).

عجزا منا عن أن نضع حدا لفقدان الأمل. ويكاد هذا الخليط ذاته، من جهة الوفرة والاعتدال، يوجد على درجات متنوعة من الشدة، وتركيز التوتر في الحماس إلى التجربة مما أبان عنه المذهب العلمي (الذرائعي) في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. ولما كان كل من وليام جيمس، وأوليفروندل هولمز Oliver Wendell Holmes وتشارلزساندر بيرس، وديوي، وهربرت ميد، وزملائهم، الغالب عليهم كونهم أكثر نضالية وواقعية على وجه صريح من أميرسن في التزاماتهم السياسية، وأكثر تمسكاً منه بمنهاج العلوم الطبيعية، فإنهم شعروا بتناهي حدود التجربة المحتملة في عالم غير مطلق وبدون شك، سواء بسبب حرب الانفصال التي فعلت كثيرا لكسر الثقة بالذات في الثقافة الأمريكية في منتصف القرن التاسع عشر[5] أو بسبب الانتقال من النزعة الفردانية الليبرالية إلى رأسمالية أكثر عضوية وشمولية، ومحترفة، غالبا ما تتحالف مع الدولة القوية، فإن أصحاب هذه النزعة العملية البراجماتية عاشوا بدورهم وإلى حد ما سقوط الطهارة التي عبر إيمرسن عنها في لحظاته الأولى غما وكآبة. ولما كان هؤلاء البرجماتيون قد أخذوا من داروين طابع استمرار الصراع من أجل الحياة، وضلوا مشكّكين في كل مبدأ مطلق، فهم قد سلموا بأن كل اعتقاد له حدود en fonction du contexte، وقد ظهر لهم التجريب العقلاني مستحيلا في كل شيء، ومن ضمنه مواد القانون لأنه كما عبر عن ذلك هولمز، في إحدى عباراته المأثورة، وكل عبارة له تذهب مثلا: إن القانون لا يحيا بالمنطق، وإنما يمضي حياته بالتجربة. فضرورات العصر، والنظريات الأخلاقية والسياسية المطبقة، والحدوس

---

(5) حول أثر الحرب الانفصالية على المذهب الذرائعي، نراجع [Menand, 2001].

الصريحة أو الغير المشعور بها لسياسات العامة، تلعب كلها دورا أكثر أهمية من القياس المنطقي في تثبيت القواعد التي تحكم البشر [Holmes, 1997, p 137] وقد كان هولمز معارضا للصورية، ومن ثم فإن وقوفه ضد العقلانية التجريدية، الأخلاقية أو القانونية كان يشاركه فيها أعضاء آخرون من الحركة البراجماتية ممن كانوا لا يثقون في كل فلسفة تبحث عن الأسس أو ذات نزعة متعالية تترتب على ما كان يسميه ديوي، في صياغة مشهورة له: «البحث عن اليقين» [Dewey, 1969][6] . وحتى إذا اتفقوا بوجه عام على لحظة معاينة التجربة، فقد كانوا يشكون في أن توصل التجربة إلى شيء مطلق أيا كان. ومن وجه آخر، كانوا يقبلون احتمالية التجربة، وكثرة تغيرها، وطابعها النسبي وعدم اكتمالها، إنها تجربة تعاش في غموضها الذي لا يفك لغزه، مما أعطاهم الحق في أن يقارنوها كما توجد عند بعض الفلاسفة الأوروبيين في عصرهم من نحو فريدريك نتشه وويلهام ديلتي وبرجسون. (Kloppenberg, 1986) وهكذا، وكما بين جيمس في محاولته أن يدرج التجربة الدينية في مفهوم أوسع من جهة التحقيق العلمي - وهو تحقيق كان بالنسبة للمؤمن من عمل النجاعة أكثر منه حقيقة موضوعية-فإن هؤلاء قد قصدوا أن يتلافوا ملامة «النزعة القائلة بالاتجاه السيكولوجي»، وذلك بأن وضعوا سائر الأفكار في سياقها الطبيعي والإنساني. ولكن خلافا لذلك، ومن تشككهم في المادية الميتافيزيقية فإنهم مالوا إلى أن يأخذوا شهادات التجارب الروحية مأخذ الجد.

---

(6) وكان بيرس Pierce من بين سائر البرجماتيين، أول من كان يأمل في إجماع علمي، نهائي قاطع حول الحقيقة في حين اكتفى الآخرون بمعرفة محتملة وممكنة أكثر منها يقينية أو ضرورية.

وقد كان البراجماتيون، مثلهم مثل فلاسفة الحياة، يحاولون أن يجاوزوا الفصل المقبول بوجه عام في الفكر الغربي بين الذات والموضوع. فوجدوا في التجربة مفهوما يوحي بحقيقة أساسية سابقة على هذا الفصل حسب جيمس فإن التجربة، وهي كلمة مزدوجة المعنى لا تميز بين الفعل والفاعل، بين المنبه ورد الفعل، وبين الشعور ومحتواه. إلا أن الحقيقة وإن كان لا يمكن أن ترد إلى هذه التقابلات، فقد تتعلق بالتجربة، كما يلح على ذلك جيمس، وهي حقيقة تكون مائلة إلى الكثرة أكثر منها إلى الوحدة، وفي صيرورة دائمة حتى ولو كانت، كما اعترف داروين نفسه، لا تقصد غاية محددة. والاختيارية الامبريقية عند جيمس تفوق النزعة الحسية الاختبارية التقليدية عند لوك، بافتراض مجال للعلاقات سابق على تسجيل انطباعات تثيرها الأشياء الخارجية في الذات. ومع أن ديوي نفسه في سنة 1929 انتهى إلى أن يقبل في كتاب (التجربة والطبيعة) أننا يمكن أن نستغني، بصعوبة عن عالم سابق في الوجود على الشعور، فهو قد أشار إلى استحالة تعلقها بشيء آخر إلا من خلال التوسطات.

ويسعى البراجماتيون إلى أن يطبقوا مغزى التجربة وتعليمها كما يفهمونها في مسائل جمالية دينية وأخلاقية، وتعليمية وسياسية، وأيضا كما يعرفونها في المسائل العلمية، والابيستمولوجيا. ومن خلال قراءة عمل ديوي الذي كان المثقف الأكثر شهرة في عصره، أظهر البرجماتيون تفاؤلا في مواجهة المشاكل السياسية والمجتمعية. ثم إنهم لما أعادوا التأكيد على العلاقة بين التجربة والتجريب، فقد دعوا إلى تدخل ملموس في شئون العالم في حين أن البرنامج الجديد لإنعاش الاقتصاد New Deal الذي وضعه فرانكلن روزفلت كان دليلا على رجوع إرادة التدخل السياسية. ولما كان ديوي يعتبر

أن التجربة المشتركة هي أعظم خير بالنسبة للإنسان، فهو كان يرى في الديموقراطية ذات الشراكة، غاية في ذاتها. أما فلسفته التربوية القائمة على التعلم بالعمل والتجريب بالنسبة لجسم الطفل وعقله فقد أوحت على نحو واسع بنهج التربية التدريجي والتقدمية مما عرفته أجيال كثيرة من الأمريكيين. وكذلك فإن تأكيده على الفن كتجربة توافقية هارمونية للنمو المتوازن، ولثقافة الحواس، أكثر منه إبداعا للجمال، أدّى إلى نشر الفكرة القائلة بأن الحياة ذاتها يمكن أن تعاش كعمل فني.

إلا أن فقدان الطهارة التي كانت مرتبطة منذ أمد بعيد وبشكل غير عادي، بالإيمان الأمريكي في التجربة، أدى على التدريج إلى ضعف الأمل في نتيجة ما. وإزالة الوهم كملاحظة يمكن أن نخمنها في «تجربة» إميرسن، لاقت صدى متزايدا كلما توارى إرث البرجماتيين بعد موت ديوى سنة 1952 وفي الحقيقة ومنذ سنوات سابقة كان ديوى نفسه قد جعل يشك في أن مفهوم التجربة يمكنه أن يقوم بالوظيفة الموكلة له. وكان قد فكر في استبداله بمفهوم آخر ليس أقل منه إشكالا، وهو مفهوم «الثقافة» [Deweg, 1981, Vol I, p 361] ولما انقضى نصف قرن، صارت التربية التقدمية هدفا لمربين بيداغوجيين، من رأيهم أن التعليم عن طريق التجربة قد أفرغ التربية والتعليم من محتواهما. ودعوا إلى «العودة إلى الأصول»[7].
أما خصوم تيار نسبية القيم الذين يرون فيه النتيجة المباشرة للتأكيد المسلط من جانب البراجماتيين على الاعتقاد والوسط البيئي، فقد

---

(7) وفي الحقيقة كان رد الفعل ابتداء من سنة 1936، وهو تاريخ ظهور كتاب «التعليم العالي في أمريكا» لمؤلفه روبرت هوتشن الذي احتج للعودة لدراسة المؤلفات الكلاسيكية للحضارة الغربية.

كانوا أكثر اهتماما باليقينيات الأخلاقية، في حين أن الوقت يدعو إلى الصراع ضد الفاشية والشيوعية. أما المدافعون عن سلالة الأعمال الفنية فقد حذروا من «غرقها في الموجة العاتية للتجربة» [Krieger, 1981, p.56].

في نهاية الحرب الباردة، عرفت البرجماتية أو المذهب العملي انتعاشا جديدا[8]. وفي هذه المرة، اشتد النقاش على مركزية مفهوم التجربة في جانبها التقليدي. ومن المعارضين لهذه التجربة وأكثرهم حماسا وعنفا هو ريتشارد رورتي Richard Rorty الذي يبحث عن نوع من التقارب بين ديوى وفلاسفة أوروبيين مثل مارتن هايدجر، وميشيل فوكو، أو جاك دريدا. وإذا كان رورتي يرفض الأصولية المتسترة مما أبانه وكشف عنه في الثقة القديمة التي أبداها البراجماتيون حول التجربة باعتبارها مفككة لضروب الثنائيات الفلسفية، فهو قد أثبت أسبقية اللغة على كل مفهوم آخر لأنه من العبث أن نبحث في التجربة عن ميتافيزيقا طبيعية [Rorty, 1982] ومع أن أنصار البراجماتية الأوائل قبلوا التحدي فهو قد تمسك بأن الوقت قد حان «لحذف الوسيط» - التجربة - بين تأثير المحيط ورد فعلنا اللغوي عليه.

وتَشَكُّكُ رورتي في التجربة لحساب الخطاب الثقافي يشاركه فيه آخرون مما يصح أن نطلق عليه «المنعطف التاريخي» لفكر القرن العشرين. ومن بين الشخصيات التاريخية النسوية الأكثر تأثيرا، نجد جوان سكوت Joanw W. Scott التي تعارض فكرة دافع عنها مؤرخون ينطلقون من ديلتي إلى كولينج وود Colling Wood وتومبسون. وترى هذه الفكرة أن البحث التاريخي موضوعه الأول

(8) مثلا المقالات الموجودة في: [Dickstein, 1998].

والأساسي أن يعيد بناء التجربة للفاعلين في الأحداث الماضية (Scott, 1991). لأن التجربة تحتفظ لا محالة بخلاصات لم تسربها الوسائط النصية. لكن سكوت وضعت في المقام الأول الإطار الثقافي بل الأيديولوجي، وهو إطار يكون فيه التاريخ مكتوبا في الحاضر: ذلك أن التجربة هي دائما مقولة بنائية متكونة متى نظر إليها، وكأنها أمر بديهي، أخفت العمليات التي تحجبها تلك المقولة. وينبغي أن لا نبقى على مستوى التجربة المعاشة وحسب، وإنما يكون من الخطأ أن نرجع منها إلى مفهوم الذات الفردية والجماعية التي هي حاملة لها، فالذات هي نفسها حيلة، على اعتبار أنها «ذات في وضع» يندرج في مجال استدلالي وثقافي أوسع، وليس معطى طبيعي.

ولا تكتفي سكوت بأن تضع موضع شك التمسك الساذج بالتجربة من جانب المؤرخين أو المنظرين الاجتماعيين ممن يجهلون توسط اللغة، بل إنها تعارض كذلك الإرادة التي أبدتها جماعات ثقافية عديدة في نهاية القرن العشرين حتى تدافع عن قيمها وأحكامها المسبقة على أساس التجربة وحدها برغم أنها لا يمكن مقايستها بشيء ما. وبينما لم يتمسك أحد فيما سبق بتجربة أمريكية خصوصا بدون تمييز داخلي، حين انطلقت التعددية الثقافية فقد بحثت بعض الجماعات القليلة عن تبرير مسوغ في التمسك بفرديتها وتفرد سيرتها الذاتية، وحكاياتها وطريقة حياتها والفروق البيولوجية.

وما إن يحمل تأثير الحالة المتوحشة (البدائية) على أجسام المستعمرين، على تحويل تجربتهم، حتى طلب بعضهم عاجلا أو آجلا تبريرا مسوغا لاختلافات جسمية أخرى. وقد قيل إن هذه الاختلافات قد اعتد بها في القرن السابع عشر عند احتدام

التناقضات المذهبية على وجه خاص، وهو جدل من قبيل ما أطلق عليه من صفة أنوثة آن هوتشنسن Anne Hutchinson، باعتبارها هي مصدر اعتقاداتها المارقة، صاحبة البدعة [Egan, 1999][9]. ولكن كان يجب أن ننتظر القرن العشرين حتى تصير معيارا ذا قيمة وضعية. وإلى غاية ما وصلت إليه الحركة النسوية من نجاحات في السبعينات. فإن التجربة النسوية نظر إليها كنوع منحط لأي تجربة في بساطتها مقارنة بالتجربة الذكورية. ويمكن ان نقول مثل ذلك أيضا عن السلالات من نحو الإفريقي الأمريكي، والإسباني الأمريكي، والأسيوي الأمريكي، والشواذ، والسحاقيات، وآخرين غيرهم من الجماعات المهمشة. ممن تأكدت تجربتهم الخاصة على خلاف «التجربة الأمريكية» الصريحة البياض وغير المتجانسة المعيار.

إن إعادة تقييم التجربة من لدن الأقليات، مما يسمح لهذه الجماعات المهمشة المتعطشة لأن يعترف لها بخطابها إنما كانت ولعدة وجوه، تصحيحا ضروريا لإثبات وتأكيد التجانس الذي تقوم عليه الرؤيا الإيديولوجية لجماعة قومية متحدة وموحدة. وهكذا ظهرت «سياسة جديدة جامعة وموحدة للهوية» متدرجة في تيار مقاومة عامة للنموذج الإستيعابي والمحدث لمزج العناصر في بوتقة *melting pot*. وهذا الامتزاج هو الذي يسمح قليلا أو كثيرا بدمج المهاجرين الذين توافدوا بكثرة من جميع أنحاء العالم. وهذه السياسة أعادت تقييم النظرة التي تلقيها بعض الفئات على

---

(9) وكذلك بين كاتب هذا المقال أهمية التجربة النسوية في الأشعار التطهيرية لأن براد ستريت الذي صار فيما بعد نموذجا للانطواء الغنائي كرد فعل للحكاية الذكرية المتجهة إلى غزو الطبيعة.

نفسها حتى وإن كانت جماعات أمريكية، فهي ترفض أن تتنكر لموروثها الحقيقي أو المتخيل. وهذه الأنفة القائمة على اعتبار الهوية، غالبا ما تؤدي بهذه الجماعات لأن تؤكد بعنف أن التجربة إذا نظر إليها من جهة التضحية المطلوبة كان من أثرها عزل طبقة عن سائر الجماعات الأخرى.

وهذه المطالبة بالإقصاء والتمييز مما أقلق بال سكوت، وانتقادات أخرى ذات شعور قوي بمفعول اللغة كانت منتجة لفكرة مؤداها أن كل فئة أو طائفة كالنساء والشواذ (من الرجال) والسود تكتفي بأن تعرف بتجربة مشتركة. ولو فكرنا لتساءلنا: وما القول في هذه التصدعات الداخلية والمحايثة لكل طائفة على حدة وهي تطالب بماهيتها؟ لأن هذه التصدعات تمنع من أن تنظم كل فئة وتتحد داخل جماعة واحدة.

ومن سخرية القدر أن التجربة، إذا تمسك بها نقاد النزعة الفطرية، وأصحاب الأيديولوجيات الشمولية وكأنها ترياق للماهوية أتاحت لهم منذ الآن بأن تساند هذه النزعة الماهوية. وفضلا عن ذلك توجد سابقة في الطريقة التي بها عارضت الأجيال المتقدمة مجهودات بعض الجماعات المهمشة لتدخلها في نقاش أوسع. والمثال الصارخ لهذا الموقف الإقصائي يبقى هو الخطاب المشهور الذي حذر فيه سنة 1962 كارل بريدنبورغ Carl Bridenbaugh، المؤرخ المتخصص في العصر الاستعماري، زملاءه في الجمعية التاريخية الأمريكية التي كان يرأسها، عن الكتابة التاريخية المهتمة بأصل أمريكا من لدن جماعات المهاجرين الجدد وحجته على ما قال: «إن نزواتهم وانفعالاتهم تقف في غالب الأحوال عائقا دون الإحاطة بالتركيب التاريخي، إذ قد يجد هؤلاء المهاجرون أنفسهم أجانب بالمعنى الحقيقي لهذا اللفظ، عن ماضينا ويشعرون أنهم

مستبعدون عن بنائه. وليس هذا خطأهم إلا أن هذا هو الواقع. وليست لهم تجربة تساعدهم على أن ينظروا إليه بموضوعية. إن الشقة بل الفجوة بين ماضينا البعيد وبينهم تزداد اتساعا من يوم لأخر» [Bridenbaugh, 1953, p 328]، وإن نفوذ التجربة وأثرها لا يسمح بأن نقدر ونقوم الثقافات التي تجهلها، وتنساها هذه الأقليات، إن ذلك النفوذ القوي يأبى عليهم أن يلجوا التجربة المهيمنة للفحول من الرجال البيض الأنكلوسكسونيون.

والنزاع حول الرجوع إلى التجربة لم ينته بعد مع انتصار آراء رورتي وسكوت[10] إلا أن الأمريكيين في هذا القرن الواحد والعشرين قد أخذوا حذرهم، وصاروا ينتقدون أنفسهم لما ينبغي أن يعطوه على وجه الدقة ولما يمكن أن يبرروا به بعض المواقف والأوضاع المعيارية أو المعرفية ومع التقدم السريع لتكنولوجيات محاكاة الواقع Simulation فإن الفرق بين التجربة الحقيقية والتجربة «الفرضية الممكنة» virtuelle صار معتما غامضا. غير أن التجربة الصادقة بين معظم المفكرين في الثقافة المعاصرة، مما انشغلت به مدرسة فرانكفورت قد أخذت مأخذ الجد ولو جزئيا [Jay, 2001] والحال كذلك مع اقتضاءات العلاقة الموجودة بين الصدمة trauma والذاكرة التي أدت بالبعض إلى أن يثبت بأن التجربة غير المطلوبة، المؤجلة، والموعى بها غالبا على نحو ناقص قد تكون هي أيضا مستظهرة، سائدة، في أيامنا هذه مثل نظيرتها المندمجة والمحكية، [Caruth, 1996]. ويترتب عن ذلك أن معظم دلالات اللفظ التي تنافست خلال قرون مضت مثل الحكم المتراكمة ومواجهة العراقيل

(10) ولمعرفة المشروع الراهن لدحض هذه الحجج ويمكن أن نرجع مثلا إلى صونيا كروكس [Sonnia Kruks, 2001].

الخطرة، والهويات المشتركة، وبالأولى الحقيقة الواقعية المضمرة أو المسكوت عنها السابقة في الوجود على القطيعة بين الذات والموضوع - لاتزال سارية المفعول في أمريكا المعاصرة. وقد عرض برنامج شعبي، بكل افتخار في التلفزة العمومية عنوان «التجربة الأمريكية» *American Experience*، وأمكن بواسطته أن يباع أي شيء يخطر على بال الإنسان: من سيارات، وأفلام، وأسفار إلى الخارج ورحلات، وتداريب رياضية، وقس على ذلك ما شئت من أصناف الإشهار، وهذا فهم معناه أن تكون التجربة بضاعة فتتماشى مع العجز المتزايد ومع انعدام القدرة على تمييز التجربة التي تشكل أساس إنتاج البضائع. إلا أن هذه الفكرة تبعدنا من مجال التجربة ذاتها - أيا كانت الطريقة التي نفهمها بها - ولا تقربنا من النظرية التي هي في معجم عصرنا هذا لفظ مفتاح مغير تمام المغايرة.

المراجع:

ADAIR Douglass G., «Experience Must Be Our Only Guid: History Democratic Theory, and the United States Constitution», *in The Reinterpretation of the American Revolution*, Jack P. Greene (éd), New York, 1968.

BRIDENBAUGH Carl, «The Great Mutation», *American Historical review*, 68, 1 Janvier 1963.

CARUTH Cathy, *Unclaimed Experience : Trauma, Narrative, and history*, Baltimore, 1963.

COLBOURN Trever, *The Lamp of Expérience* : *Whig history and the Intellectual Origin of the American Revolution*, new York, 1965.

DEAR Peter, *Discipline and expérience : the Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago, 1995.

DEWEY John, *the Quest for Certainty : A study of the Relation of knowledge and action*, New York, 1929.

———, *The later Works*, 1925-1953, 15vol.Jo Ann Boydson (éd) Carbondale, III, 1981.

———, *Experience and nature*, la Salle, III, 1987.

DICKSTEIN Morris (éd), *The Revival of Programatism : New Essays on social thought, Law, and culture*, Durham, N.C., 1998.

EGAN Jim, *Authorizing Experience : Refigurations of the Body Politics in Seventeen-Century New England Writing*, Princeton, 1999.

EMERSON Ralph Waldo, «Experience», *Essays and lectures*, Cambridge, 1983, trad. Fr.in Stanley Cavell, *Statuts d'Emerson*, Editions de l'Eclat, Paris, 1995.

GILMORE Michael T., «The Literature of the Revolutionary and Early National Period», in *The Combridge History of American Literature*, vol. I, 1590-1820, Sacvan Bercovitch (éd), Cambredge, 1994.

HAMILTON Alexander, MADISON James, JAY John, *The Federalist*, Jacob E. Cooke (éd), Middletown, Ct, 1961. Trad. Fr. Le *Fédéraliste*, LGDJ, Paris, 1957.

HOFSTADTER Richard, *Anti-Intellectualism in American Life*, New York, 1979.

HOLMES Oliver Wendell, *The common law* (1881) *in Pragamatism : A Reader*, Loius Menand (éd), New York 1997.

HOWE Daniel Walker, *The Political Culture of the American Whigs*, Chicago 1979.

JAY Martin, «Is Experience still in Crisis? Reflections on a Frankfurt school Lament», in Peter-Uwe HOHENDAHL

et Jaimey FISHER (éds), *Critical theory : Current state and future prospects,* New York,2001.

KLOPPENBERG James T. *Uncertain Victory : Social Democracy and Progressivism in European and American Though,* 1870-1920, Oxford, 1986.

KRIEGER Murray, *Arts on the Level : The Fall of the Elite object,* Knoxville, Tenn. 1981.

KRUKS Sonia, *Retrieving Experience : Subjectivity and Recognition in Feminist Politics,* Ithaca, 2001.

LAURENCE David, «Jonathan Edwards, John locke, and the Canon of Experience», *Early American Literarture,* 15, 2, automne 1980.

MCDERMOTT John, *The Culture of Experience : Philosophical Essays in the American Grain,* New York,1976.

MENAND Louis, *The Metaphysical Club : A story of ideas in America,* New York, 2001.

POIRIER Richard, *the Renewal of literature : Emersonian Reflections,* New York, 1987.

RAHV Philip, «The Cult of Experience in American Writing», *Literature and the sixth sense,* New York, 1969.

RORTY Richard, «Dewey's Metaphysics», in *Consequences of pragmatism,* Minneapolis, 1982 ; trad. Fr. *Les consequences du pragmatisme,* Seuil, Paris 1993.

——— , «Afterword : Intellectual Historians and pragmatist Philosophy», in *A Pragmatist's Progress ? Richard Rorty and American Intellectual History,* John Pettegrew (éd), Lanham, Md, 2000.

SCHMIDT Leigh Eric, *Hearing Things : Religion, Illusion, and the American Enlightenment,* Cambridge, Mass, 2000.

SCOTT Joan W., «The Evidence ef Experience», *Critical Inquiry*, 17, 4, été 1991.

STUHR John J, *Genealogical Pragmatism : Philosophy, Experience and Community*, Albany, New York, 1997.

TAYLOR Charles, *Sources of the self* : *The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass, 1989, trad. Fr. *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris, 1998.

WEST Cornel, *The American Evasion of Philosophy*, Madison, Wi. 1989.

WHITE Morton, *Philosophy, «The Federalist ", and the Constitution*, New York, 1987.

WOLTERSTORFF Nicholas, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, 1996.

الهند

مغزى التجربة وعبرها

ج.ك. كرانث

إذا كنت أذكر جيداً، فقد حدث لي ذلك، منذ أربعين سنة خلت، حدث لي وأنا تلميذ الصغير بالقسم الخامس، أن قدرت ولأول مرة قيمة التجربة، في الحياة اليومية. واللفظ المكافئ للتجربة في لغتي الأم، Le kannada هو لفظ أنوبهافا: anubhava. ويُلفظ في الهندية أو السنسكريتية: anubhav أو anubhuti. وكانت المناسبة وليس فيها شيء من الطرافة والإستغراب هي انه زارنا مدير مدرستي، ليرد إلي منديلا، ويعبر عن أسفه العميق مما نالني من عقابه في الأيام القليلة الماضية عند المناداة على أسماء التلاميذ صباحا: فقد جلدت عشر ضربات بعصاه الشهيرة لأنني كذبت عليه. ذلك أنه لما حصل لي الشرف في الأيام القليلة السابقة قمت بجمع مساهمات أصدقائي لأجل هدية نقدمها لأستاذ خرج إلى التقاعد، فقد وضعت القطع في منديلي، وسلّمتها إلى المدير في شقته، لكنه هو قد نسيها ولم يتذكرها حين ذاك. ولذلك فقد اتهمني بالكذب وعاقبني على مرأى ومسمع من الجميع. ثم إنه في اليوم التالي وجد النقود في مكتبه. وحصل له الندامة على هذا العقاب وحينئذ كلف نفسه عناء الزيارة ليرد منديلي

ويقدم إلي اعتذاره، إلا انه كان يكلم أبي بوجه خاص. وبطبيعة الحال سررت لكوني قد حصلت على براءتي من التهمة التي ألصقت بي بدون حق. إلا انه كان يجب أن تقع مغامرات أخرى حتى ينعم علي أصدقاء صفي بلقب أكثر ملاءمة من لقب اللص. وعندما انصرف المدير طلب إلي أبي أن أقترب منه، وربت على كتفي قائلا: إنه كان دائما يثق بي وكان يعلم أن براءتي سيُعترف بها. وفضلا عن ذلك فقد كان مسرورا أن أُختار لأقوم بهذا الدور كقائد رائد في المدرسة وأن أؤتمن على النقود. وبادر أبي إلى القول مضيفا من جهة أخرى: في الحياة يجب أن نستخلص عبرة من كل «تجربة»، وأنه يأمل أن يكون هذا عبرة لي كذلك بمناسبة هذه التجربة الجيدة.

وينبغي أن نلاحظ بأن لفظ التجربة قد اقترن في هذا السياق بفكرة: «نستخلص منها عِبرة»[1] فإذا صدرت التجربة عن حدث أو التباس ما، فقد تدركها الحواس بوجه عام. وتقتضي الخبرة دائما القيام بالحكم. حتى إن الإحساس الخالص بدون حكم يلقي على التجربة تناقض في الحدود [Oakeshott, 1978, p 14]. وإذن فنحن نفترض أن التجربة هي خاصية الوجود الإنساني، وسائر الكائنات

(1) وإني مدين في كتابة هذه المقالة لكثير من أصدقائي، وزملائي، سواء تبادلنا الآراء حول هذا الموضوع أو أنهم قرؤوا هذا النص، وأبدوا لي ملاحظاتهم. وإذن فإني أشكر هؤلاء الاخوة لتواضعهم ولما عانوا معي: Ruedi Hogger, Kesvan Velutha, Subbaraya Sharma, Simon Charsley, Rukmini Srinivas, K.G.Gayathri Devi, Gopal K.Kadekodi, J.I. Jaiprakash, K.R. Krishnamurthy, Safia Naz, Satyapria Raut, Meenkashi Rajiv, B.Surendra Rao, T.R. Satish Chandran, R.S.Deshpande et Rajalakshmi Karanth. كما أحيي بحرارة أيضا، وبهذه المناسبة، ما قدمه إلي مديري M.Joseph وأكد دينه علي.

الأخرى لا ترجع إلى الحكم أو التأمل. وفي البيئة الهندية، كانت جميع التجارب تقريبا، منذ أمد بعيد تُؤَوّل تأويلا روحيا حتى عند غير المؤمنين. أما الذين ينتمون إلى مدارس فكرية أخرى كالماديين فكانوا يعطونها دلالة عامية، وخاصة من أخذ بفكر شارفكا charvaka: «وجميع المذاهب أو التيارات في الفلسفة الهندية، ما عدا النزعة المادية ترى بأن معرفة الواقع لما كانت لا تستطيع أن تنصف العقل والتجربة فإنها لا يمكن أن تقبل. . . . ومن ثم يجب أن تفهم التجربة بالمعنى الأوسع، وتدخل فيها التجربة اليومية المبتذلة، والتجربة العلمية وكذلك حالة الشعور الخارقة للعادة» [Puligandla, 1997, p11].

وضروب الخطاب الموجودة في الكتب المقدسة الدائرة حول أصل العالم، وحول الذات والحياة، لها من القوة بحيث كما لو أنها استبقت كثيرا من الاكتشافات والاختراعات والتجارب. إذ يمكن أن نتساءل انطلاقا من النصوص المنقولة تواترا من جيل لآخر عن طريق الرواية الشفوية كيف أن الحكماء المتقدمين على العهد المسيحي قد اكتسبوا التجربة، وهي تجربة ضخمة على وجه التأكيد قد أوحت إليهم بأفكار جد متباينة وعميقة عن النفس والمادة والعالم.

ولا شك أن التفكير الكلاسيكي نتج عما يسميه الألمان Gedankenversuch «تجربة الفكر»[2]، وأمكن إقامة علاقات تواز

---

(2) تعتبر التجربة الفيزيائية أعلى من التجربة التي يعاد بناؤها في الفكر وتحكي الرواية بأن الفيلسوف العظيم شانكرا: Shankara (ويسمى كذلك باسم Shankaracharya) وقد تحدثه امرأة أراد زوجها أن يصبح مريدا له، ويعيش معه حياة الزهد والتقشف. وحتى يبرهن شانكرا على معرفته بجميع جوانب =

بين الفلسفة الهندية والإغريقية [Puligandla, 1997, p12].

وعندما نتساءل عن التجربة كما تتصور عادة في الهند المعاصرة، فإن تأملنا قد يكون أقل أخلاقا وأقل فلسفة مما كان أبي يحاول أن يلقنني منذ أربعين سنة خلت، وبالأولى أن نفكر في التجربة المهنية، واليوم، في هذا البلد، نحن ندفع كل حامل شهادة ما من معهد أو جامعة ونرده حتى يحصل على تجربة مهنية تسمح له بأن يرقى إلى مرتبة أعلى سواء في إدارة أو معمل ومصنع. ذلك انه في هذه السنوات الأخيرة بل في هذا القرن الأخير قد حدث تغيير متطور في العلاقة بين الأباء وأبنائهم في ما يخص الحياة المهنية. فلقد كان الابن في الماضي يتعلم حرفة أجداده التي انتقلت إليه من جيل لآخر حسب قاعدة تكاد تكون وراثية. ومنذ أن صارت الأشغال المطلوبة لا تتم في المنازل، وفي الأوساط المهنية الرسمية أو غير الرسمية أصبح المستخدمون يشترطون الحد الأدنى من التجربة قبل أن يوظفوا أحدا ما وهناك سياق أخر تكون للخبرة أهمية حاسمة، إلا انه في هذه المرة، خلافا لذلك يكون عدم الخبرة أو التجربة مطلوبا ويعني الأمر الزواج الذي كلما كان فيه أحد الشريكين غرا عديم التجربة كلما كان أقوم وأمثل. ومع أن أصحاب التجربة والمحنكين من الناس يشتد عليهم الطلب كثيرا في مجتمع

= الحياة، فقد اضطر إلى أن يفسر فيما تقوم العملية الجنسية بين الرجل والمرأة. والحال أن شانكرا لما كان صانيسي sanyasi أي محروما من تجربة الرجل المتزوج، لم يكن بمقدوره أن يتحدث عن تجربة الزواج (كممارسة من الدرجة الأولى) إلا أن نفسه كما قيل استطاعت أن تترك مؤقتا جسمها لتحل في جسم رجل آخر (وهذا فعل يوغي مسمى باراكيابرافيشا parakaya pravesha) قد مارس التجربة المذكورة، وهكذا حتى يكتسب تجربة من الدرجة الأولى (cf.Sankethi web site n.d).

مثل الهند، إلا أنه توجد مجالات خاصة حيث التجربة ليست مطلوبة.

وأيضا فإن التجربة قد تحيل على حب الاستطلاع بالنسبة للآخر سواء كان أجنبيا أم معروفا. وإذا كنت أعتقد ذلك في لقاءاتي المحدودة مع غير الهنود، فإن هذا الأمر لا يخصنا وحدنا. غير أنه يبقى أن حب استطلاعاتنا غالبا ما يمتد إلى أفراد قد يكونون في ثقافات أخرى يمثلون الخاصة مما يعتبر خارجا عن اللياقة. وقد استمعت إلى زوج من علماء الاجتماع الأوروبيين كانوا يتابعون أبحاثهم في جنوب الهند، وعندما توقفوا لزيارة هيكل عبادة مشهور، تلقاهم المشرف على الاستقبال، مثلهم مثل السياح في فندقهم قائلا: «كيف قضيتم ليلتكم الأولى؟»[3]. وبطبيعة الحال فلكل مجتمع معايير في كتمان أسراره، أو إفشائها؟ إلا أن الثقافة الهندية تترك الحرية الكاملة للإمكانات الأسرية حتى أن الاهتمام الشديد بتجربة الجار لا يعتبر دائما في غير محله. وكنت أقدر، في رحلاتي، سواء في القطار أو في السيارة الطريقة التي يدخل الناس بها في حوار ما، وإن لم يكونوا رأوا بعضهم بعضا من قبل. وكان الحوار يدور من دون تغيير حول التجارب المشتركة مثل زوجة الابن المزعجة أو الصهر المزعج، وبناء المسكن والبحث عن عمل للابن والبنت والمرض، وحسن الضيافة... وأثناء تبادل حوار من هذا القبيل كنت ألاحظ حب الاستطلاع المطلق العنان بالنسبة لتجربة الآخر، والحماس الشديد لعرض التجربة الخاصّة.

وقد كتب العالم السنسكريتي مهيماباهاتا Mahimabhatta في فياكتيفيفيكا Vyaktiviveka بأن التجربة لا يمكن أن تكون

---

(3) وهذه عبارة جارية تعني ليلة العرس.

خالصة[4]. فليست التجربة أبدا إلا انطباعا معدلا وذلك تبعا للثقافة (samsara) المكتسبة عن طريق الكتب فيدا Veda، وعن المحيط Loka. إذ تحيل الفيدا إلى المعرفة الحاصلة عن الكتب واللوكا تحيل إلى كل ما يحيط بنا ويدور حولنا وإلى التجربة اليومية. وإذن لا توجد تجربة منعزلة، فلا يوجد إلا الأثر المتراكم مما نجريه نحن وقد عاناه من سبقونا، ولاحظوا وسجلوه في النصوص أو نقل إلينا شفويا. وحتى لو ظننا أن تجربتنا هي «الأولى» من نوعها، فإن إدراكنا البسيط للأمور يتم بواسطة مفهوم قد اكتسب من قبل. وعلى هذا لا يمكن أن توجد تجربة جديدة كل الجدة في غياب مستقبلين متعينين ثقافيا لمعرفتها والإحاطة بها. وإذا أعدت التفكير في تجربتي مع مدير المدرسة، في ذلك العهد، فإني أعتقد بدون شك بأن العبر التي استفدتها منه تقوم على الثقة، وصفات القائد التي يتعين الحصول عليها، وعلة إمكانات النسيان. ولقد نبهني أبي على أنه يتعين علي أن لا أثق في جميع الناس، إذ قد يحصل أن ينسى الناس، وما يهم بالنسبة لنا هو الاشتهار بالاستقامة، وكمال الخلق. وبالنظر إلى درجة تكويني وثقافتي آنذاك، كان عليّ أن أتّبع ماهيماباهاتا، في تصوراتي عن التجربة. ولو كان أبي مطلعا على مبادئ المحاسبة كما هو الحال اليوم، لكنت قد أدركت بأنه يتعين علي أن أطلب أيضا إيصالا مكتوبا من المدير. ولكن عندما أنظر إلى الماضي وباعتبار صغر سني، وموقف الاحترام والخوف إزاءه، وأيضا عندما ألاحظ اليوم سلوك أبنائي، فليس من المؤكد أني كنت

---

(4) وإني مدين بوجه خاص لصديقي كيزڤان فيلوثان Veluthat Kesavan لكونه لقنني مفهوم التجربة كما عرضها ماهيماباهاتا وماممتا Mammata، ولكونه ترجم مقاطع من كتابتهما مما لم يتسر لي أن أقرأه في نصوصهما.

أستطيع أن أطلب إليه ذلك. والتجربة في أساسها إنما هي بناء ثقافي.

وقد اتخذ ماماتا: Mammata في مؤلفه كافاپبراكازا *Kavayprakasa* وضعا مغايرا، ورأى أنه يمكن أن نلاحظ الأمور بأن نرجع منها إلى الشيء ذاته لا إلى الموضوع وحده. وقد يمكن أن نجرب شيئا ما باعتبار أنه موجود هناك فقط في استقلال عما نشعر به إزاءه. وهذه الفكرة مخالفة للحكاية المشهورة عن جايان، والمتعلقة بالعميان ومحاولة التعرف على الفيل، حيث كانت التجربة خلافا لذلك، مرتبطة كلية بالذات[5].

وبعد أن أثرت الخصوصية الثقافية للتجربة، فإني أضيف معقبا في الحال بأن هذه التجربة مثلها مثل الذاكرة التي تحصل لنا منها، قد تتغير مع الزمان. وبعبارة أخرى فإن كل تجربة تندرج في سياق ما. ولا ينطبق قانونا الإنتاج المتناقص ولا عكسه على ذكرى التجارب الماضية على نحو واحد. إذ الانطباع المباشر الذي تتركه التجربة، يمكن أن يستمر أو أن يتطور على نحو إيجابي أو سلبي. وهكذا فإن ذكراي عن الحدث الذي وقع لي مع المدير كانت، ومنذ وقت طويل مطبوعة بالضيق والمرارة. ولا أعتقد أنني في هذه اللحظة أشعر بالغضب. ففي الثقافة التي تربيت فيها ولا أزال لا

---

(5) ويمكن الرجوع إلى روميلا ثابرا [Romila Thpara, 1966, p 64-65] ويذهب الجيان: Jains إلى أن تطهير النفس لا يعتمد على المعرفة، كما يرى معلمو الأوبانشاد، لأن المعرفة كيفية نسبية. يوضح هذا الكتاب المشهور عن ستة عميان اجتمعوا ولمس كل واحد منهم جزءا من الفيل فقرروا أن كل ما لمسه واحد منهم لم يكن هو الحيوان، إنما هو جبل، وأفعى، وجذع شجرة وغير ذلك... وعلى هذا لم تكن لكل واحد منهم إلا رؤية جزئية عن الحقيقة، مما يكذب المعرفة.

يمكن لأحد أن يغضب من أستاذه. وقد ظهرت لي هذه التجربة فيما بعد أنها تشبه حكاية يحلو ويلذ لي أن أرويها، وكأنها وسيلة أثبت بها استقامتي وإخلاصي. وعندما أحكيها اليوم، فإني أقدّر كم كان المدير قد أظهر من حسن إخلاصه، وتفهمه لفتى كنته، وكم أظهر من تواضع عندما زارني في بيتي ليرد إلي المنديل، وليعتذر عن خطئه. خلال سنوات قادمة، قد أتذكر بأنه عاقبني على الملأ، لكنه اعتذر لي بشكل شخصي! وكلما بالغت في حكاية هذه القصة لم أعد أعرف ما إذا كان قد اعتذر أمام جميع الناس. والآن عندما أفكر فيه بمثل هذا الحنين فلن أفاجأ ما إذا صارت ذكراي منذ تلك السنوات وقد انقلبت إلى اعتذارات عامة حقيقية أو متخيلة. فاتساع التأويلات وعددها، مما يحيط بالتجربة، كلاهما يكونان أشبه بالحجارة المؤسسة للبناء والتي تتيح إنشاء الملاحم الكبرى. وباعتباري عالم الاجتماع الأنثروبولوجي المختص في الهند القروية، فقد واجهت في معظم الأحوال روايات مختلفة «الحدث» واحد، قد يصير مع مرور الزمان أكثر حيوية ومعرّضا للتأويلات المتغيرة. وقد يستنتج من ذلك المستريب بأن كل تجربة يبالغ فيها من عاشها، تشبه حكاية حجم سمكة قد اصطادها صياد ما. أما فيما يخصني فإني قد فوجئت بقدرتنا على أن نقرأ ونعيد قراءة التجربة الماضية.

ومع أن التجربة تتوسط فيها الثقافة، فإن إدراكها يفترض، كخاصية أساسية له، أعضاء الحواس الخمس **pancha indriy**، وبالنسبة للسيد ردها كريشنان **Radha Krishnan**، الذي كان أحد الشراح المشهورين للفكر الهندي (وقد كان كذلك رئيس الجمهورية الهندية من سنة 1962 حتى 1967)، فإنه توجد حسب الألوبانشاد علاقة بين أعضاء الحس والعناصر الخمسة (بانشايهوتا

(panchabhuta)، ويقول: (إن تطور العالم هو عبارة عن سيرورة تضخيم الدقيق اللطيف *(akasa)* أو زيادة تطوير المكان. وجميع الأشياء الفيزيائية، حتى أدقها وأصغرها تتكون عن طريق تركيب هذه العناصر الخمس. وبهذا تتعلق تجربتنا الحسية[6] فمن الاهتزاز يتولد السمع، ومن تأثير الأشياء في عالم الاهتزازات ينشأ اللمس، ومن فعل ضوء يتكون الإبصار، ومن سيلان الماء يتكون الذوق، ومن هباء الغبار يتولد الشم، [ردها كشنان، 2003، ص 56]. ولو صدقنا أحد المشهورين بالسنسكريتية وهو شري سوباريا شارما[7] Shri Subbaraya Sharma قلنا بأن أعضاء الحواس لا تكفي لإتمام التجربة، إذ من الأعضاء الحسية ما يجعلها ممكنة عارفة (*jnaatr*)، ويقال لفعل المعرفة *(jnaana)* والمعقول المعروف *jneya*. وهذا القسم الأخير يؤسس العلم savoir الذي يصير بدوره أساس التصورات المستقبلية. ويميز شارما «التجربة الحسية» أو الخبرة الحسية كما يسميه ***prathyaanubhava*** أي التجربة المباشرة ولا يمكن أن نرقى إلى تجربة الآخر إلا باللغة، وإن كانت اللغة تقود إلى الخطأ.

وبالرغم من ذلك فإن الأعضاء الحسية هذه هي التي تمنع الفرد من أن يرى بأن التجربة إنما تقوم على إدراك ثقافي للأشياء. وإذن عندما يتعلق الأمر بالحقائق القصوى النهائية فإن هذا الإدراك هو الذي يعين التجربة. وهكذا قد رأيت الأقدمين يحاولون أن يقدموا تعازي شخصية لمن فقد كائن عزيز عليه، وقد ذكروه بأن الاعتبار

---

(6) هذه العبارة أبرزها الكاتب.

(7) مقابلة صحفية: Interview de Shri Subbaraya, Sharma ,Bangalora, 23/02/2003.

هو الواجب في هذا الوقت، إذ العالم ليس إلا وهما *(maya)*، والمهم حال الفرد نفسه. وهكذا نسعى إلى تخفيف إدراك تجربة الموت.

تنطلق كل فلسفة، وكل ضروب الخطاب الدينية الهندية من المسألة المركزية للحقيقة الجوهرية للكائن، ولمسألة طابعه الوهمي[8]. وهكذا مثلا تنبهنا chandogya أو الأوبانشاد وتحذرنا من الوهم القائل بأن ما نراه ونجربه في هذا العالم هو شيء حقيقي واقعي، وتقول: [إن غلاف عدم الحقيقية يحجب عنا الحقيقة المثلى كما يخفي وجه الأرض عنا كنزا ما]. (المرجع نفسه، رادهاكرشنان، ص 78).

وإذا وجد ميدان متنازع فيه فإنما هو ميدان التجارب المشهورة بإدراك ما فوق الحس، وتشمل عادة التخاطر، والعرافة والتنبؤ، ويرفض العقلانيون كل هذه الرؤى باعتبارها خرافات غير مؤسسة على القوانين الفيزيائية المعروفة والمتحققة، ولكن بمعزل عن الثقافات، فإن معظم الناس يميلون إلى التصديق بها، وقد صارت هذه التجارب مألوفة لدي، ويعني الأمر في معظم الأحوال الرؤى المنبئة بالغيب مما يحققه توالي الأحداث كلما استيقظ الحالم[9]. وأيضا القصص التي تُقرأ في الهياكل، وبخاصة تلك التي تشتمل على تماثيل مدفونة أو مخبأة في الأرض، وفي غالب الأحيان قد

---

(8) إنني أسارع إلى القول لأوضح بأني لا أزعم قط سلطة ما في مادة شرح النصوص الدينية. وإني لا أؤيّد هنا وجهة نظر لائكية (ولا سائر الإجابات الممكنة، ولا الشروحات على هذه الإجابات، مما تتخصص فيه المدارس العديدة).

(9) ومن الغريب أن معظم من يطالبون بهذه الأحلام قد يكونون من الملوك أو الإقطاعيين أو البراهمان.

يحكم أحد الناس بأن الإله يخبره بوجود تمثال في مكان منعزل ويأمره بأن ينبش عليه وأن ينصبه مرة أخرى في مكانه. وقد يتحدث العقلانيون كذلك بأن كل هذا إن هو إلا اتفاق ومصادفة محضة، ولربما كانوا محقين في ذلك. غير أن الهندي المتوسط يثق في هذه القصص على ما يبدو لي وينتهي إلى أن يجعلها «تجربة أولى» كما لو كان يعرفها أول الأمر. ولقد شاركت أنا بنفسي في تجارب من هذا القبيل، ثم إني كلما زرت أجدادي اقتضى مني الحال، منذ ما يقرب من خمسة وعشرين سنة أن أمضي أياما معدودة من السفر، وكل مرة تقريباً كان بعضهم يصرخ مندهشا لكونه قد رأى في منامه في الليلة السابقة على قدومي، زيارتي. وعلامة البشارة على ذلك قد تكون نعيق الغراب أو قد تكون احتراق صحن قبل ساعات وصولي. ورفّة حاجب العين اليسرى اللاإراديّة دلالة على الخبر غير السار بوجه عام، كما تكون رفّة الحاجب الأيمن علامة على البشارة[10]. وقد رأيت رأي العين في يوم ما امرأة تجلد ابنتها جلدا مبرحا طوال يوم كامل لا لأنها تركت الحليب يفيض على النار، أو لأنها أهملت الحيوانات، بل لأنها قامت في الصباح من نومها عن جهة الجانب الأيسر من جسمها. وقد حدث لي عند بعض أصحاب الحوانيت أن وجدتني وقد منعت من الشراء بحجة أنني كنت أول زبون مشتر، وأن هذا التعامل يلزم عنه طوال اليوم مبيعات وتعاملات رديئة. وترى بناتي فيما يخصهن أننا لو أسرعنا وسبقنا

---

(10) وإدراك اليمنى واليسرى يشبه لغرابة الأمور كذلك أن يكونوا متغيرا حسب الجنس (الذكر والأنثى) فدلالة حركة الحاجب تدرك على نحو مختلف عند الرجال والنساء، فعند النساء هي علامة على التفاؤل إذا كانت من اليسار، وشؤما إذا كانت من اليمين. والرجال بعكس ذلك. وقد رأيت من يقرأ كف اليد اليسرى للمرأة، واليمنى للرجل.

شاحنة البريد، فهذا يحمل لهن الحظ. واعتقادات من هذا القبيل يمكنها مع الوقت أن تعبر القارات.

يوجد تقليد أدبي غني يرجع إلى مفهوم التجربة. وهكذا فإن الناس البسطاء المتواضعين، مثلهم في ذلك مثل النخب، يثقون كل الثقة في الحكم والأمثال، والأقوال المأثورة والعادات. وكل هذه هنا كما في معظم الثقافات، تحتل مكانا عظيما في الحياة اليومية. وهذه الإبداعات المجتمعية تعترف بما لا يكون في غالب الأحوال إلا تجربة شخصية مجهولة الأصل كتجربة جماعية[11]. وما إن يعترف بصلاحيتها وتثبت فمن النادر أن توضع موضع سؤال. وكما تحكي الرواية الشعبية التي تؤكد مصداقية هذه البداهة المتعارفة: «أن الفيدا المقدسة يمكن أن تكذب أما القول السائر أو المثل فلا يكذبه أحد قط»[12]. وكل مجتمع يستعير معرفته القائمة على التجربة الفردية والمحفوظة في الذاكرة الجماعية، والمنقولة من جيل لآخر في صورة أقوال وأمثال وحكم. والحال كذلك مع الخرافات والحكايات حتى ولو استندت إلى كاتب ما، والأمر لا يعني التجربة التي يعيشها الفرد بل السلوك الذي يحكم عليه بكونه مناسبا. وقد رفعت هذه الخرافات والحكايات إلى قواعد السلوك بالنسبة للمجتمع وصارت تجربة معاشة مثل «تلك العناقيد السوداء الضارية

---

(11) وفيما يخص البعد المجتمعي للأمثال يتعين الرجوع إلى: Dundees, 1984, et Meider, 1985

(12) وفيما يخص وجهة نظر علم الإجتماع الأنثروبولوجي والمطبق على الأمثال والأقوال المأثورة يمكن الاعتماد على Karanth, Baumgartner, Hogger، [2003]. ولبعض الثقافات أمثال مشابهة دالة على صحة الحكم والأمثال: من نحو المثال الإسكتلندي: لا نستطيع أن نكذب المثل الشعبي. [Gram, 1985, p. 1].

إلى الاخضرار التي لم نتذوقها نحن بالضرورة. إلا أن ذكراها تؤثر أكثر مما لو كنا ذقناها» في حين أن هذا القول المأثور عن العناقيد المرة يقصد عكس ما يبدو، إذ يقصد أن يصدّ وينهى كل واحد منا عما لا يمكن أن يحصل عليه. فإذا كان الغرب يوجد له ايزوب Esope فللهند مقابله بربال Birbal، Tenali Ramakrishna وكذلك Vemana، وغيرهم كثير. ولا شك أن العمل الأكثر توغلا في الكلاسيكية هو Panchatantra لصاحبها Vishnu وSharma. ويتكون هذا العمل من سلسلة من النوادر والطرف الصغيرة التي تحكي عن أطفال مجانين حمق لملك: وما تنقله هذه التجارب يمثل أفعالا إنسانية وحيوانية. وكل فعل تُستخلص منه العبَر والمواعظ.

ولقد كان الحكماء والقديسون في القرون الوسطى يؤلفون أيضا هم أغاني وأشعار قصيرة صارت «أدوات لنشر تعاليم الدين الشعبي»[13] في مختلف أنواعه، وهي أشعار اهتمت بتجارب الناس العاديين، في ممارستهم اليومية. وهذا النمط من التأليف يكاد يوجد في كل لغة من جنوب القارة الهندية. وهكذا يقال: chaitnaya، Kabir في الهندي، وتوكرام في مراشي وفي البنغال يقال رجينكات سين، وكذلك أقول براسد سين، في أوروبا يقال: يهيما يهوي، وفي تيلوغو، فيماما ورمداس، وأخيرا يقال في كندا، سرفاجنا، وأكامهدوي، وبورندرا وكنكا. وأشعار سرفاجنا Sarvajna تتألف

---

(13) وتسمى هذه الحركات الدينية باسم جمعي هو بهكتي: Bhakti، وتعبر عن إرادة الصفات المحكومة وعن ممارستها للدين بتعديها للمعايير الصارمة، والمؤسساتية المتمثلة في السلوك والمعلومات المقتبسة من الكتب مما يختص بتأويله الخبراء المحنكون (الفقهاء).

بوجه عام من ثلاثة أبيات شعرية، ولها تعلق بموضوعات لا تختص بالضرورة بما يمكن أن يعاش، ولكن يشترط فيها الجانب التعليمي، مثلا:

«إنها حلوى عندما نستدين (المال)،
لكنها ضربة موجعة في الظهر
عندما يأتي صاحب الدين ليسترده»

وقد حاول بعض الكتاب المعاصرين بدورهم أن يقدموا قواعد للسلوك فيما يتعلق بتجربة صحيحة ومناسبة. وهذا حال Manuthimmana Kagga المشهور والذي كتبه Gundappa شعرا في بداية سنوات 1940وقد شدد الكاتب، على خلاف أتباع بهكتي، على نمط من الحياة العقلية، وهو نمط قد يكون أولى من غيره[14]. ونجد عنده هاتين الرباعيتين ولهما تعلق مباشر بفكرة «التجربة» حتى لو أُوّلت الرباعية الأولى تأويلا دينيا:

إن الفكر هو رقية التجارب منها نحصل على زبدة
العلم والمعرفة،
والعلم المأخوذ من الكتب ليس إلا كلام الببغاء،
والتجربة وحدها تنير لك *الدارما* (سبل الحياة)

[Shrikanth, 2000, p19]

توجد لمائة شخص مائة طريقة للتجربة
وقد توجد مائة طريق لشخص واحد طوال يومه،

---

(14) ملاحظة للمترجم: *Bhakti* هي فلسفة إخلاصية تقول بوجود علاقة بين المريد التابع والألوهية، وهي علاقة حب.

ومن يا ترى، يعدها ويقيسها

وليست كلها إلا بروجا مشيدة على الرمال

[Shrikanth, 2000, p 185]

ولا يمكن أن نفهم معنى التجربة ومقولتها بدون الرجوع أخيرا إلى الساحة العمومية في القرون الوسطى بجنوب الهند في كراتنكا. وتسمى في Kannada باسم انوبهافا مانتبا، Anubhava Mantapa (وتعني مركز التجربة). ولما كان هذا المركز مقدرا له أن يخصص للمجتمع المدني الذي يتبادل فيه الأفكار والتجارب في مجالات مختلفة، فقد صار محلا للتأويلات الدينية تحت شعار طائفة صاعدة هي Vira Shaiva، ويلتقي فيه اليوم الأفراد المختلفوا الملل والنحل ليتقاسموا كل يوم الأفكار التي تقدم كما تقدم الأغاني شرانرا فشانجلو Sharanara Vachangalu. وكل شرانرا توجه إلى الآخرين، منهم من اتكل على الكائن الأسمى. وكل هذه المقاطع الغنائية التي تعدّ كتابها: Allama Prabhu, Dhohara Kakhaiah, Madivala, Machaiah تدور حول آثار المجتمع، والبذخ والحقد، وفي الآونة الأخيرة قد تبث أن هذه الساحة صارت تميل إلى مختلف أشكال التقديس الإلهي: *anu-bhava*، أكثر مما تميل إلى التجربة.

وإذا كنت قد أشرت إلى الخرافات والقصص والأقاويل المأثورة والأمثال أو الأشعار التي كتبها قديسو بهكتي أو جامعيون، فإنما فعلت ذلك لكي أبين أنه في مختلف مناطق الهند، يوجد تقليد جماعي محلي ينقل التجربة المعاشة أو المتخيلة عند هؤلاء الناس وعند الآخرين، وحتى أوضح الآداب والأخلاق التي ترشد وتنظم سلوك الأفراد في المستقبل.

وجميع المجتمعات تقريبا تجتهد في أن تنظم وتراقب التجربة معطية المثال بالأفعال الحميدة أو المناسبة إزاء الذات. وتعد المحظورات والمحرمات من المعايير والقيم، والمؤسسات، وكل هذه تحكم السلوكات وتستخدم هذه المراقبة. وكل منطقة في الهند لها محرماتها حسب كبر البلد واختلافه، إذ ما هو محرم محظور في منطقة قد يكون مباحا، أو مأمورا به في منطقة أخر من الهند، مثلا إذا كان يوم الثلاثاء يوما مشئوما للقيام بأي بادرة في معظم ولايات الجنوب، فالعكس موجود في الشمال وبخاصة في Maharashtra.

وتكاد المحرمات تمثل الثواب والعقاب الديني، وإذن غالبا ما تتعين المحرمات بالتصورات التاريخية والمجتمعية والثقافية لكل ما يريده الإنسان من الخير وما يتمناه، أو بالعكس من ذلك ما يكرهه من الشر. وليست الهند استثناء من القاعدة: إذ توجد مثلا خمسة أصناف من الموجودات الأبدية التي ينبغي ألا نبحث عن أصل وجودها *(moola)*: النهر، *(nadi)*، المرآة *(stree)*، الكتب المقدسة *(veda)*، الأمثال *(gaade)*، الأغذية المطبوخة *(paaka)*. وإذن لا شك في أن معرفة الأصل وبالتالي حقيقة هذه الموجودات يمكن أن تحدث اطراحا وسقوطا نهائيا لها. والحال أن هذه الأصناف من الموجودات تمثل مثل هذه الضرورة الحيوية، حتى أن أساس قيام المجتمع ذاته يمكن أن يصبح بالسؤال عنها مهددا في وجوده. ويعتبر استقرار المجتمع بالنسبة للحكمة التقليدية هدفا مرغوبا فيه، لأن مثل هذا النوع من التجارب يمكن أن يزعزع أركانه. وباختصار فإن المحرمات تعمل على أن نتجنب بعض التجارب المكروهة وغير المرغوب فيها أو يفترض ذلك. وهكذا الحال مع المحرم الذي يمنع مثلا أن تستعير الملح: ذلك أن

المشاركة في أكل طعام الآخر أو تقبّل أخذ الملح منه إنما يعني أن نصبح مدينين له وإلى الأبد، حتى ولو رددنا له ملحه وإكرامه، إذ يعتقد أن هذا دين ينتقل من جيل لآخر حتى بعد الحياة الدنيا. وحتى لو حدث التجسيم أو التناسخ فقد نبقى مدينين نحو من أعارنا الملح. وهكذا ينبغي على وجه راجح أن نكرس مجهوداتنا لكي ندفع هذا الدين ونسدده بدل أن ننتظر الخلاص *(moksa)*[15]. وهناك محرم آخر له تعلق بكنس أرض المنزل عندما يسقط ظلام الليل لأننا لا ندري ما نغامر بإلقائه في الخارج، وأن نطرحه مع القادورات والفضلات وعندما نغلق باب المنزل بعد سقوط الظلام بالمزلاج أو السلسلة، فينبغي أن يتم ذلك بدون ضجة تسمع، لأن الضجيج كما يقال قد يرشد لصا محتملا يكون لنا بالمرصاد، فيدله على موضع القفل أو السلسلة من الباب. وإذن فإن هذه المحرمات Tabous تنفعنا في أن نتجنب فقدان الأشياء ذات القيمة من منزلنا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن نقرب هذا الوضع إلى حد ما من الممارسة المعاصرة كحظر التجول أو إطفاء الأنوار في وقت الحرب كما يمكن أن نقربه من منع حك الوقود بالليل وإشعاله، لأن هذا يمكن أن يفضح موقع الجندي.

وتأمر الحكمة القديمة، وحكمة النصوص المقدسة بجميع أنواع تجارب الرجال والنساء، حتى لو كانت النصيحة الموجهة إليهم، في غالب الأحيان من الرجال أكثر مما هي موجهة إلى النساء[16]. ولقد ثبت مثلا بأن كل أحد ينبغي أن يمر من مراتب

---

(15) ويجب ألا يفهم من عرض لهذه المحرمات والمعتقدات التي تركتها أني أعتقد في صحتها.

(16) ولا أقصد هنا أن أشير إلى أن النساء مستثنيات من هذه المحرمات أو من هذه =

الوجود المتعددة، ممثلة بكونها حالة *ashram* فيزيائية ومجتمعية: المرتبة الأولى وهي مرتبطة بالطفولة والدراسة تسمى مرتبة *brahmacharya* يفترض خلالها أن يكون الطفل قد قضى أيامه فيها مكبّا على الدرس والتحصيل عند معلم، يدرسه الكتب المقدسة وعلوم أخرى، وتكون حالة (العزوبة) شرطا ضروريا[17]. وبعد أن يكتسب الإنسان المعرفة والخبرة الكافيتين، فإنه يدخل إلى المرتبة الثانية أو *gruhastha* أي حالة رب المنزل. وحالما يؤسس الإنسان أسرته، ويكبر أطفاله فإنه يستعد إلى السفر إلى المرتبة التالية ويقال لها: *vanaprastha* (حياة النسك في الغابة)، وهذا إلى حد ما مقدّمة للانتقال إلى المقام العالي، والمرتبة الأخيرة حيث يصبح الإنسان في حالة: *sanyasa*، فيزهد في العلاقات ومتاع الدنيا. وعلى هذا فكل مرتبة تقابل حالة من حالات الوجود، وتصير كل حالة سجلا مكتوبا آمرا بالتجارب الفردية، والشروع في القيام بالأفعال المتيحة للتجارب التي تكرر المرتبة السابقة أو التي تستبق المرتبة التالية إنما هو نمط من الحياة (دارما غير مقلد لأحد وتلخص العبارة التالية الطريق *"Bhikshaa charyam chara, Achaaryaadheeno bhava, vedamadheeswa, divaa maa sushupthaach"*:

«لتعلق نفسك بالصدقة لكي تعيش، وليرشدك معلم ولتتعلم

= القواعد الصارمة التي تحكم أفعالهن، بل خلافا لذلك فإن الأوامر والمحظورات تكون أشد قساوة منها على الرجال، لأن هذه كانت هي Streedharma أي الشريعة الخاصة بالنساء. وفيما يتعلق بتحليل مستفيض عن النساء والمحرمات نراجع: [Jain, 2002, p.77-95].

(17) وإذا كانت هذه هي القاعدة، وقد اتبعت في غالب الأحيان، فإنه ينبغي أن نبحث علل «زواج الأطفال» الذي كان جاريا في الأزمنة القديمة.

الفيدا، ولا تنم طوال اليوم. . . » وهذه هي حياة الولد طوال سنوات دراسته، حتى إذ ارتكب فعلا غير مطابق للفترة أو المرحلة التي يمر فيها، فيتعين عليه أن يقوم بطقوس خاصة للتكفير والغفران. غير أن صفة التجربة الفردية ذاتها - سواء كانت عذبة، جميلة أو كريهة، قاسية لا يمكن تحملها -، قد تكون طوال هذه الفترات كلها تتخذ بواسطة الفعل المصيري (karla كارما)، وهو الأمر المقدر. وكل أحد يرجع بإرادته إلى التجربة بأن يردها إلى مصيره (كارما) بحيث قد يسهل عليه أمرا من الأمور أو بالعكس قد يحجبه ويمنعه منه. فمثلا عندما يستعمل شخص كل ما في وسعه ليبني منزله ويموت قبل أن يتمه أو يسكنه فقد يقال: «يا للمسكين لم يكن مصيره (كارما) أن ينعم ويستفيد من ثمرات عمله». والقول المأثور: «لا يجني الإنسان إلا ما زرع» أو (كما نصنع سريرنا ننام)، إنما يصدق على القدر المحتوم في حياة سابقة كالحال بالنسبة للأفعال التي قمنا بها في حال الوجود الحاضر. وهذه أيضا إحدى الوسائل التي يعلم بها المجتمع الفرد ليقبل أي شكل من أشكال التجربة.

وفي الهند، فإن التجربة بالنسبة لمعظم الناس لا يمكن أن تؤخذ من الكتب سواء كانت قديمة أو حديثة. في حين أن جميع الأفراد لم يستطيعوا طوال أعمارهم أن يعرفوا معاني وتصورات الكتب المقدسة المتعلقة بمغزى الحياة والكون وبالتجارب التي يتعين تحصيلها. . . لقد كان الوصول إلى النصوص محظورا على الأغلبية العظمى من الطبقات الدنيا، فلم تكن هذه الطبقات تتمكن، عند التقدم إلى تجربتها وحدسها، من شيء إلا بمعاني الشريعة الدينية «دارما» أو معاني الأفعال المنجزة في المقامات «كارما» كما يؤولها الأشخاص المثقفون المتعلمون. وبالنسبة لمعظم الهندوس،

فإن الهدف الأسمى للحياة الدنيا (أو العامية) يبقى إذن هو قضاء المصير وإتمامه. وأيضا بالنسبة للفرد تنحصر التجارب فيما قدمه آباؤه أو إخوانه الكبار من تجارب باعتبارها ممكنة. واكتساب حرفة إنما تتم تبعا لسيرورة التعلم، عن طريق التجربة والخبرة الموجهة فابن النجار مثلا يلاحظ أباه أو أخاه أثناء العمل. وهذه أول خطوة لاكتساب الخبرة. والابن البكر عندما يشعر بالحاجة قد يقوم بإسداء النصح حتى تتحسن الأمور والتجربة الوجودية للراشد تنقل إلى الشاب الأصغر.

وسلطة الشخصية ذات الحنكة المجرب قد تكون عظيمة جدا. إن كل المجتمعات رفعت من قيمة الخبرة. وعندما يبتكر المبتدئ عن طريق الصدفة أو عرضا أثناء التجريب، طريقة جديدة للعمل، فإن سلطة ذوي الخبرة المحنكة لا تتأثر بذلك كما لا يشك فيها فتطرح جانبا[18]. وحسب الحكمة الشعبية: «إسأل مجرّب ولا تسأل حكيم (طبيب)» ولا نزال إلى يومنا هذا نسمع الشباب المجاز والحاصل على الشهادات من المدارس العلمية أو معاهد الإدارة والتسيير يشتكون بأن زملاءهم الأكبر منهم سنا والأكثر خبرة يطلبون إليهم أن ينسوا العلم «الأسمى» الذي اكتسبوه في المدرسة. وغالبا ما نستقبل الوافدين الجدد من المتدربين في المعامل والمقاولات ونقول لهم: «و الآن وقد وجدتم عملا بفضل شهادتكم، فإنه يتعين عليكم أن تتركوها جانبا بعض الوقت، وأن تجددوا معارفكم

---

(18) وبعض الأفراد اللذين ثاروا على المعايير والضوابط الجاري بها العمل، صاروا أبطالا أسطوريين على شاكلة Prahlada الذي تحدى أباه، وأصبح عابدا للإله Narayana. واقتضى الأمر حسب الأسطورة أن تدعم إحدى ضروب التناسخ العشرة للإله فيستو Vishnu، إيمان الفتى أن تقويه.

بالخبرة والممارسة في الورشة عيانا» وهذا الازدراء للمعرفة الحاصلة من الكتب أو عن طريق التعليم المهني يعبر عنها بوجه خاص بالصيغة *pustakada badanekai* (الكتب الصفراء التي عفا عليها الزمان، وما لا يمكن أن يُنتج غذاء ما) وهناك قول مأثور أوردي: urdu: «الرأس أنضجته التجربة (طبخته)، والشعر الأزرق لا يكون من أشعة الشمس» والتجربة لا تباع ولا تشترى، ولا تؤخذ بدون فرح وألم، والإحترام والتقدير الذي نكنه للأقدمين إنما يتصل بالخبرة التي اكتسبوها، وهذا ما يعكسه التقليد الثقافي الأوريا oriya الذي يقول: «إذا احتاج الابن الأكبر إلى نصيحة فقد يطلبها من شخص ذي ثلاثة رؤوس، أو بعبارة أخرى يطلبها من شخص طاعن في السن حتى لا يكاد يحمل ثقل عمره وخبرته إذ هما أثقل من رأس ينبغي أن تحمله رجلان أو ركبتان».

وينتظر المجتمع الهندي من كل أحد أن يفيد بتجربته المكتسبة. بحيث لا يسقط في وضح النهار في البئر التي وقعنا فيها في الظلام الدامس ليلة الأمس الدابر! ومن لم يفلح أن يكتسب المعرفة عن طريق التجربة والخبرة يكون مثل الصخرة الصماء التي نصب عليها الماء ولا تمسك شيئا.

المراجع:

CRAM, David (1985), «A Note on the Logic of Proverbs», Proverbium, 2,p.271-272 (source électronique : www.DeProverbio.com, vol.6, n° 2, 2000 (consulté le 6 janvier 2003).

DUNDES, Alan (1984), «On Whether Weather "proverbs" are Proverbs», *Proverbium*, 1, p.39-46 (source électronique:

www.DeProverbio.com, vol.6, n° 2, 2000 (consulté le 1er janvier 2003).

JAIN, Jasbir (2002) *Writing Women Across Cultures*, Rawat Publications, Jaipur, chapitre 5 : «The Taboos of Dharma: The Still Point of a Woman's Body».

KARANTH, G.K. BAUMGARTNER Rudolf et Hogger Rudolf (2003) *Proverbs as Mirroring the Rural Livelihood Systems in South India*, Institute for Social and Economic Change, Bangalore, et NADEL-ETH (Mimeo), Zurich.

MEIDER, Wolfgang (1985), «Popular Views of the Proverb», *Proverbium*, 2, p.109-143 (source électronique : www.DeProverbium.com, vol.5, N. 2, 1999 (consulté le 6 janvier 2003).

OAKESHOTT, Michael (1978) *Experience and its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge (première édition 1933).

PULIGANDLA, Ramakrishan, (1997), *Fundamentals of Indian Philosophy*, DK Printworld, New Delhi.

RADHAKRISHANAN, S. (2003) *The Principal Upanishads*, Harper Collins Publishers India, New Delhi (In association with the India Today Group, 1953).

SANKETHI Website (n.d) *Jagadguru Sankaracharya* (document électronique :http://sankethi.Addr.com/Culture/Philosophy/Philosophers/AdiShankara.html (consulté le 19 mars 2000).

SHRIKANTH (2000), *Mankuthimmana Kagga-Thatparya*, H.V. Srikanthan, Bangalore (in kannada).

THAPAR, Romila (1966), A History of India, vol.1, Penguin Books, Harmonds Worth.

إفـريقيـا

الذات والتجربة

أشيل مبامبي

لقد نشأ عن الماركسية والقومية كما مورستا في أقطارنا أثناء القرن العشرين خطابان حول الهوية الأفريقية: النزعة الأفريقية المتطرفة (الراديكالية)، ومذهب التعصب للسكان الأصليين. ولم يكن برنامج أحد هذين المذهبين ليثبت مرة واحدة وإلى الأبد «الحقيقة» عن الذاتية الأفريقية والأفارقة، بل كان يريد كذلك أن يفتح الطريق بموجب الممارسة العملية praxis لما يمكن بل لما يجب أن يكون عليه مصيرهم في الوجود. لكننا إذا أمعنا النظر في تحليل هذين المذهبين، أدركنا أنهما عقيدتان أرثوذكسيتان من أولهما إلى أخرهما. ومن ثم فهما تعبيران عن فلسفات التنكر للحقيقة وتزويرها[1].

ولما كانا من أحط الاعتقادات الدوغمائية والمذاهب الآيلة إلى السقوط، التي ما تزال ترتل على مسامعنا بدل أن تكون طرقا للمساءلة، فإنهما قد أحدثا تقييداً وانكماشاً أو تشنجاً سواء على

(1) وبهذا الصدد يمكن أن نرجع إلى نقد فابيان: Fabien Eboussi-Boulaga 1981

مستوى أنماط التفكير في الشأن الأفريقي أم على عبارات البحث الفلسفي في هذه المنطقة من العالم. وذلك أنهما وإلى حد ما، قد وضعا أسئلة رديئة فاسدة بخصوص أحداث إن لم تكن مثبتة، فهي على الأقل وقائع ذات صدمات انفعالية بالغة التأثير، مثل تجارة العبيد، والاستعمار، وسياسة التمييز العنصري Apar theid الأبار تايد. ومذهب التعصب التأصيلي للسكان هو من النزعة الثقافية المهتمة بمسائل الهوية والأصالة لذلك فهو لم ينفك يتحسر على عالم بائد. وفي مواجهة الاضطراب الناشئ عن الاصطدام بين الغرب والسكان الأصليين، في هذه البلدان الإفريقية، يقترح هذا التيار من الأفكار أن نرجع إلى صورة إفريقيا الأسطورية وانطلاقا منها على ما يعتقد هذا المذهب يمكن أن ينطق المواطن الإفريقي مرة ثانية بالذات «أنا»، وأن يعبر عن رأيه باسمه الخاص. أما النزعة الراديكالية فإنها، وإن كانت تستمد من الاقتصاد السياسي الماركسي مقولاتها التأسيسية، تريد أن تضع سياسة ثورية هدفها على، ما يقال، قطع العلاقة مع الإمبريالية والتبعية للاستعمار ولو اقتضى الأمر اتخاذ أسلوب العنف[2].

حتى إذا تجاوزنا هذين النمطين من العرض وما يظهر منهما وجدنا أنهما يقتسمان نفس المعرفة النقدية épistémé. فمن جهة أولى، كلاهما يقومان على فكرة «الخير» و «الشر»- كتدبير أخلاقي بأبسط الوسائل économie morale – مما له قوة تزييف صادرة عن علاقات غامضة، وتهتم «بتقديس المعاناة» والتضحية بالذات. ومن

(2) يمثل هذا التيار مثلا أعمال كلوداكي Claude Aké «1997- 1981» وسمير أمين (1987، ص 23-46) ومحمود مدني (1996 -1997) في تعاون واشتراك مع: Ernest Wamba- dia -Wamba (1995)

جهة ثانية كلاهما يشكلان أنماطا من الوهم والتضليل الذي يترتب عنه جعلنا نقتنع بأنه يحدث شيء في أفريقيا، لأن التاريخ قد تم وانقضى حقا، ولم يبق إلا التكرار وتجزية الوقت. وأن كل إفريقي سوف يعبر عن ذاته وكأنه ذات متحررة أصيبت بالصدمة الانفعالية، وبهذا العمل يخفي هذان المذهبان فترة من الزمن، حتى وإن كانا يوليانها مكانة مرموقة يبينان ما تم فيها من نخاسة واستعمار، وسياسة التمييز العنصري، فإنها بالضرورة لا تحصر كل شيء. أما كون هذه الأوهام المولدة للخرافات لاتزال تطغى على حديث الأفارقة مما يمنحونه حال الحديث الموسوس والمهوس، فهذا ما يحاول طرحنا أن يرفعه إلى مرتبة إشكالية.

ولأجل هذا الغرض يجب أن نعيد صياغة بعض التساؤلات التي تشغل، صراحة أو ضمنا، بال الفكر الأفريقي، وتوجهه منذ النصف الثاني من القرن العشرين. وعلى هذا نحدد تساؤلاتنا فيما يلي: فلو لم يوجد أفارقة «على الحالة الطبيعية» فإلى أي دلالة إذن كانت أفريقيا ستشير؟ وكيف نتجنب الكلام عنها من دون القناع المرعب والمخيف «للتشاؤم الأفريقي؟» وماذا عساه يكون حال الفرد، والسياسي ووضعهما الشقي في مثل هذه اللغة؟ وكيف يمكن أن نقرأ هذا العالم بعد المأساة التراجيدية (عبوديّة واستعمار وتمييز عنصري)؟ وكيف يمكن في هذه القراءة أن نعيد التفكير في وضع الفرد الأفريقي لا في عموميته ولكن انطلاقا من تجربة عدم اليقين الحاسم الذي يمثله الموت، وطغيانه السياسي كفعل للموت؟

التجارب الثلاثة:

وخلافا لما يوهمه مذهب التأصيل الوطني للسكان، والنزعة الراديكالية الأفريقية فإن الإجابات عن هذه الأسئلة ليست واضحة،

ومعظمها يتطلب العودة إلى الانعطاف التاريخي. وما نشير إليه بقولنا أفريقيا هو من بعض الوجوه حدث جغرافي قبل كل شيء. إذ عندما ننتقل من مجال الجغرافيا إلى مجال التمثيل نجد أن هذا الحدث يحتمل عدة دلالات ومحتويات متخيلة بل عدة أوهام يزعم هذا الفريق أو ذاك أنهم يمنحونها سلطة ما، وعلى الجانب الأطلسي ومنحدراته تتعقد هذه المحتويات وتترابط حكايات بل روايات تخييلية وأساطير حيكت منذ القرن الخامس عشر إلى التاسع عشر، وكلها تتحول إلى تجارب حقيقية أي تستحيل إلى صيغ وعبارات مركبة وممارسات مؤسساتية يتطاول أمد آثارها العملية «السياسية والمادية والخيالية» إلى وقتنا هذا. وهذه السيرورة الإجرائية حتى وإن استعارت مسالك مختلفة فهي قد تعتمد على بيانات ومعلومات غالبا ما تكون متشابهة (التجارة، والدين بوجه خاص). ونفس هذه السيرورة قد أصابت، منذ القرن التاسع الميلادي البلدان الإسلامية. وتزعم هذه التجارب أنها تعبر عن حقيقة القارة: عن تضاريسها، وجغرافيتها، عن تقاليد وعادات سكانها، وأصول نشأتهم ونسبهم، وبوجه عام ما يصطلح على تسميته بالأبعاد الرمزية والثقافية، وبهذا الإجراء تطور هذه التجارب مجموعة من الأحكام والقواعد الهدف منها هو إظهار السمات الأفريقية المخصوصة مما يميز الفارق الأساسي بين هذه القارة، وباقي العالم. إلا أن هذه المجموعة من القواعد والأحكام المبينة للفرق والاختلاف يظن بها أنها تعبر عن أي الشروط تكون فيها أفريقيا عضوا أو جزءا مشاركا في برنامج عالمي وحديث.

ومن هذه التجارب، حاولت ثلاثة منها بوجه خاص أن تهيمن على الدلالات والفوائد التي ترجع إلى هذا المكان الجغرافي. أولها **الإسلام**، وهو مشروع عالمي وجامع Cosmopolite، في المعنى

الأصلي لهذا اللفظ. وكما كان الإسلام أحد المظاهر الأكثر قدما للهوية الإفريقية على الأقل في بعض مناطقها، فهو يسبق ولأمد بعيد تجارة الرقيق الأطلسية، والفترة الاستعمارية في معناها الحقيقي [Levtzion et Pouwels, 2000]، وقد كان يجتمع ويتألف من تقاليد مختلفة منحدرة من جماعات دينية في الزوايا والرباطات وغيرها، من داخلها يعيد الصفوة من الشيوخ تفسير القرآن وتعليمه، وتحاول أن تترجمه إلى الأحكام القضائية وعباراتها. وبهذا الاعتبار يؤدي الإسلام وظيفة الآلية dispositif الصورية للتحكم باعتبارها صانعا منتجا للذوات، وشكلا من أشكال السيادة. إنه أشبه ما يكون بشيء يوحد، بالرغم من تباين الأفراد، هذه التقاليد المختلفة: إنها المزية والفضيلة التي توليها هذه التقاليد إلى الإيمان في تحديد العلاقات بين الهوية والسياسة والتاريخ [Hunwick, O'Fahey 1994; 1995]. والسلطة التي تُنقل عنها هذه التقاليد هي سلطة مكتسحة ومحتلة، ومتيقنة من ذاتها. ثم إن طرق الحكم والاعتقاد والاتجار تترابط فيما بينها حسب مبدأ الأواني المستطرقة. وفضلا عن ذلك فإنه إذا كان هناك شيء يتميز به الإسلام عن سائر الديانات الأخرى في أفريقيا، فهو بدون شك الكيفية التي يردّ بها التديّن، كاستجابة، على فعل الحرب.

ومن أجل أن يفرض الإيمان بالإسلام وجوده، فإنه لا يتردد في استعمال البطش والقوة، وبعض فنون العنف. فالحرب المقدسة، وضروب التفاوض والتداول الملزمة كانت مبررة ومشروعة تسمح بها ضرورة إقامة العدل والحق والخلاص، وحيثما انتهى التخاطب والتداول المفروض وغلب على الإذعان الحر، فإن علاقة السيد والعبد تؤول إلى مطابقة رابطة المؤمن بالكافر.

والقواعد الدينية المحددة لأحوال الانتماء وأوضاع الإقصاء،

ومراعاة المبادئ الأخلاقية تكون كلها شروط القبول في حضرة أمة متخيلة، ومحدودة بتخوم فيزيائية ورموز ممتدة، تلك هي جماعة المؤمنين. وخارجا عن هذه الجماعة، ومدنها وقوافلها وتجارها وأدبائها وكتبتها، لا يوجد إلا الكفر والإلحاد. وكل شيء يقع ما وراء حدود عالم الوحي (دار الإسلام والإمبراطورية الإسلامية) يمكن أن يتعرض للغزو والخضوع للعبودية والأراضي الجديدة التي يمكن أن يفتحها الإسلام تشكل دار الحرب بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. وهذه النظرة المسرفة في العدوانية والحرب، بدخولها إلى إفريقيا (طمعا في الترف، مع القسوة المادية الملازمة له) لم تمنع الإسلام من أن يعرض على المنقلبين إليه، في ذات الوقت، نوعا من الحياة الأخلاقية الكاملة.

والتجربة الثانية هي تجربة الديانة **اليهودية / المسيحية** وعلاقة هذا الدين في أصل ارتباطها بأفريقيا إنما سيطر عليها داعي الجهل، وهو مأساة أساسية حيث يغطي الحق أنواع التضليل والتدجيل. وفي رواية اليهودية المسيحية تمثل أفريقيا قضية السقوط بالمعنى المسيحي. وإذ كانت إفريقيا تسكنها كائنات إنسانية مكبلة في ليل دامس عميق من الجهل فهي تعيش في عزلة عن الألوهية [Eboussi-Boulaga, 1981]، وفضلا عن ذلك، فإن هذه هي ماهية الوثنية. ففي كل مكان، هناك قناع التنكر، وغياب التمييز، وكذلك رفض توجيه النظر إلى نور العقل. وبدل العلاقة العدوانية القائمة على الحرب التي تطبع الإسلام، فقد استبدلت بها الديانة اليهودية/ المسيحية شكلا آخر للعنف: وهو الرحمة والشفقة. ويعني الأمر التحرر من الأغلال والقيود أي الانفصال عما يؤول إلى عالم المظاهر والخطأ، لأن المظاهر تحاكي حضورا، وهو حضور أن يوقظ (لاهوت أحجار الأمل). لذلك فإن هذه الديانة، في مكان

وزمان الحياة الخالية من كل محتوى أخلاقي، وجمالي، من عالم ساكن، لا يتغير، تعمره الأقنعة والأصنام المقدّسة بشكل أعمى، وكثرة من الأشياء المدنسة، والمادة الإنسانية الفجة، أقول إن هذه الديانة تقترح في مكان كل ذلك، على الأفراد طريقة في التلقين لإدراك الحق، إنه مشروع للخلاص والعلاج، وباختصار الوعد بحياة جديدة. وبهذا العمل، لا يلغي هذا الدين عالم الاستعارة والتعبير بالمجاز، وإنما يقيم علاقة جديدة بين هذا العالم وعالم الحدث أي الوعد بالخلاص، وهو مجموع من المعاني التي تفتن بها، بطريقتها الخاصة، يمكن أن توصف بكونها سحرية/ شاعرية. وهكذا الحال مع بعث الأموات، والحلم السامي الذي تهيمن عليه الرغبة في الخلود. وحتى يرقى المؤمن إلى هذا الوعد، فإنه يتعين عليه أن يترك الوجود الفاسد، ونوع الحياة الزائلة. والتحول إلى الحقيقة المنكشفة يؤدي إلى تطويع الذات، والاشتغال عليها ترويضا حقيقيا، كما يؤدي إلى إزالة الاختلاف، والانضمام إلى إنسانية عالمية منذ الآن.

وقد نجد نفس الشروع للارتقاء إلى العالمية أثناء المرحلة الاستعمارية. ولقد برزت هذه المرحلة، على الأقل في مستواها الخطابي، وكأنها وليدة عصر الأنوار، وبهذا الاعتبار فإنها تؤكد كونها قد حصلت على حكمها عن (العقل الكلي) وهذا يفترض وجود فرد تتجسد عالميته في إنسانيته. والإعتراف بهذه الإنسانية المشتركة يسمح بأن ننظر إلى كل فرد من جهة كونه شخصا قانونيا في المجتمع المدني. ولكننا لا نستطيع أن نتكلم عليه (كفرد عالمي) إلا إذا سلمنا بفكرة الحق الذي تكون فيه الإنسانية المجردة قد نقلت إلى جماعة مدنية.

وقد صاغت التجربة الاستعمارية آليتين لتنظيم المجتمع

والسياسة التي تبررها بالرجوع إلى العقل: وهما الدولة والسوق. وفي بادئ الأمر ظهرت الدولة في شكل أولي بدائي يعتمد على الأمر والنهي قبل أن تتحول إلى جهاز لتهذيب العادات والأعراف والدخول إلى الحضارة. والسوق إن نظرنا إليه من الجانب القديم فيه، يندرج في متخيل بعض السكان الأصليين تحت صورته الحقيرة والكريهة: وهي التجارة بالكائنات الإنسانية [Miller, 1988] ولم يتحول معنى السوق إلا على نحو تدريجي، إذ صار آلة تنتج أنواع الرغبات، وتثير شهية البضائع. وغداة الحرب العالمية الثانية، خمنت التجربة الاستعمارية ثلاثة أنواع أخرى لصالح المستعمرين - المواطنة، الأمة، والمجتمع المدني - غير أنها منعتهم من الدخول إليها إلى مرحلتها النهائية. وكانت الغاية هي إدراج المستعمرين في فضاء المعاصرة. إلا أن فظاظتها ووحشيتها الوقحة المتمثلة أحيانا في وسائلها وسوء نيتها المبيتة، جعلت منها مثالا للتحررية والليبرالية: [Mbembe, 2000, chap. 1].

حجة المواطن الأصلي:

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر صار خطاب الأفارقة يحتج ضد مشروعية وصحة القضايا التي طرحتها تلك التجارب الثلاث، ويحاول أن يبعد القوانين التي نصبتها وسنتها. وكانت كتابات المواطنين الأصليين والأفارقة الراديكاليين تعتنق مسلمة الاختلاف، وهي كتابات اتخذت لنزع الشرعية حتى لو حاولت أن تكتفي بإزالة المظاهر الأكثر قسوة وبذاءة من مجموعة القوانين الغربية القائلة بالاختلاف. وفي العمق كانت تلك الكتابات تعارض ادعاء النزعة العالمية في التفكير والحياة كما تشجب موضوع كلية، وبالأولى مقولة المعاصرة، إذ لم تخمن فيها إلا سلسلة من التحايلات التي

هدفها هو إخفاء سطوة الإمبريالية، وإدعاء النزعة العالمية والكلية كلاهما يمثلان مشروعات لخلق الذات، ووضع دستور وحكومة مستقلة، حجتها الكبرى - وخاصة في حالة التعصب إلى المواطنة الأصلية - تدور حول مفهوم الكيان الأصلي للسكان.[3] فوراء الاختلافات ذات الأهمية الكبيرة في غالب الأحيان فإن حجة المواطن الأصلي إنما تقوم في الدفاع عن الفكرة القائلة بأن كل كيان متأصل في المكان قد توجد له ثقافته وتاريخيته وطريقته في الحياة، وفي أن يرتبط بماضيه ومستقبله، فكل كيان هو الشهادة على أصله إن صح التعبير، وهو سبب وجوده وغايته، وتريد الكتابات الوطنية المتأصلة في أفريقيتها أن تجعل من الإفريقي موضعا للتأمل. وعلى المستوى الإبستمولوجي فإن هدفها هو أن تؤسس ما يقدم، حسب شيخ أنتا ديوب Cheikh Anta Diop على أنه «إنسانيات أفريقية». وعلى المستوى المنهجي، تسلك هذه الكتابات من جهة أولى سبيل بعث ما كانت تلك البرامج الثلاثة للنزعة العالمية قد غطته، على ما يعتقد، بالخزي والعار، وقبرته في النسيان، ومن جهة ثانية فهي تستخدم أسلوب القذف واللعن، وهذه لغة تتميز بالعداوة والبغضاء. وفي جميع الأحوال تسود فكرة مؤداها أن التقاء إفريقيا بالغرب كان من نتيجته جرح عميق لا يندمل إلا بأن يرد المتحرر من الاستعمار هويته.

غير أن التصورات ذات الطابع الاستعماري لإفريقيا باعتبارها عالما فارغا يحتاج إلى الإعمار، وللفرد الأفريقي باعتباره غير تام وسالبا، لم يحدث لها في أي مكان أن صارت موضوع انتقاد

---

(3) يمكن الرجوع من أجل النقد إلى موديمبي: Mudimbe (1988) وكذلك K.A.Appiah (1992)، وأيضا Mbembe (2000).

فلسفي محض. وأيضا فإن مفاهيم الاستلاب، ونزع الملكية الأصلي سواء في التعبير المبتذل القومي والوطني أو في اللغة العامية الاستئصالية الإفريقية قد استعملت إما على نحو جدالي، وإما على نحو من الشعوذة والرقى السحرية، حتى أن معنى الهوية قد أفقر من دلالته لدرجة أن رد إلى تعبير مجازي للتشبث بالأرض والجذور. وفي هذه الأوضاع نفهم بأن الذات ازداد انحرافها بحيث صارت كائنا منعزلا أكثر منها موجودة في العالم، وأن التساؤل عن قدرتها في أن تخلق نفسها بنفسها وإذن أن تحكم بشكل مستقلّ عن الآخرين، مع أن هذا كان هو المشروع الأصلي- الذي غُيب واختفى.

كيف نفسر هذا التشبث بالماضي، والتوقف عند هذا الجرح العميق، وهذه المطالبة المسعورة بوضع نظام مخصوص للمُضَحّى بهم؟ إن علة كل ذلك هو أن الماضي باعتباره دالا على سيادة الخطاب التعصبي المتأصل في المواطنة يُقَدّم كما لو كان محلا ترقد فيه الحقيقة وتزييفها من جراء عنف الآخر معاً. وفي الواقع فإن استدعاء الماضي - أو بالضبط تذكر أجزاء باهتة منه - يرتبط بكذبة شيطانية إنما يقع إثمها مع كامل الأسف على أفضل فلاسفة عصر الأنوار وهي: الوجود المفترض لفراغ *trou* في أساس الكائن الأفريقي: [Chukwudi Eze, 1997]. والذكرى المرعبة، هي من جهة أولى التشكك في الوضع الإنساني لحال الأفريقي، ومن جهة ثانية الإسترابة في حياته عديمة المعنى، وفي عمله ولغته، وهذان الشكان يشبهان كابوسا لا يزال يحوم على الخطاب المتأصل في المواطنة، حتى صار خطابا مهووساً، موسوسا، وقد نتج عن هذه الوسوسة نوعان من الإحراج: أحدهما يختلف عما واجهه اليهود من الشتات والاضطهاد، إذ كان هؤلاء -إذا صدقنا ارندت

Arendt - يرون أن المسألة تقوم في أن نعرف إلى أي حد يجب أن يضمروا خلاف ما يظهرون، وأن يتظاهروا بما لم يكونوا عليه حتى يسلموا ويحتفظوا بما هم عليه في عمق وجودهم ,Arendt) (1987. أما الأفارقة، فهم خلافا لذلك، إذ كانت المسألة عندهم، منذ زمن بعيد ولاتزال هي مسألة كيف نعلق معنى على عدم المعنى الظاهر لوجودهم الجماعي.

ولكن عندما نشيد من مهمة مهام ضرورة ملأ الفراغ (نفي النفي الأصلي) فإن النقد الإفريقي ينتهي إلى أن يستسلم ليستقر فيه شيطان الآخر، وليذعن له حتى يتكلم بكلامه. وإذا أردنا أن نفكر بأنفسنا ونعبر عن العالم، فإنه ينبغي أن نخرج من عنت الكدح الذي يحيل الفكر إلى قمع الوهم المتخيل مما لسنا نحن مَن كَتَبه. والأولى بنا أن نتبع طريقين: أحدهما يكون، بطبيعة الأمور، من مرتبة وضع التساؤل الفلسفي. وفي الواقع، يوجد حقا في التاريخ الإفريقي عنصر من عناصر الرعب، هو فراغ ليس وجوديا كما يقول هيجل إلا أنه، تشكل مع طول المدة، من أمشاج الأشياء الميتة، ومن الأقنعة، ومن توالي حلقات الفزع التي عندما حملت إلى أوجها، ومنتهى رعبها تولدت عنها أشباح شبه إنسانية، شبه حيوانية، من خاصيتها أن يفترس بعضها بعضا. وهذه القدرة، وهذه القوة والإقتدار على الإفتراس الذاتي، هي الدال المطلق، والسلب الذي ينبغي أن يقيم فيه الفكر الأفريقي. ويجب أن نتساءل لماذا كان في افريقيا الصراع على السيادة وعلى إشباع الحاجات، يتماشى كل مرة، مع الإسهام والمشاركة الخرقاء التهتكية لمختلف أشكال الدمار الإنساني. وإن وضع أسئلة من هذا القبيل، إن شئنا الدقة في التعبير، لا يتعلق قط بقضية «النزعة الأفريقية التشاؤمية»، هذه الخرقة البالية الحمراء التي تحرك متوعدة ومهددة على الدوام في

وجه جميع من يريدون أن يفروا من الطريق المسدود للقائلين بالنزعة التقدمية الجوفاء، ولبعض أشكال الرومنطقية الشعوبية.

عبقرية البدعة:

والمنهج الأخر هو مسلك تاريخي. فإذا كانت النزعة الأفريقية المتطرفة «الراديكالية»، والمذهب التأصيلي المتعصب للقاطنين الأصليين، يسلكان طريق التشبّث بالماضي، وإذا كانا يقيمان تناظرا وثيقا بين الاحتمال الجغرافي والمصير، فإن ممارسات الفاعلين المجتمعيين تنتظم هي الأخرى حول أنموذج التكوين، فأطروحة التعصب التأصيلي القائلة بأن الالتقاء الحاصل بين أفريقيا والعالم نتج عنه جرح لا يندمل - مما يعني استحالة وجود الذات - وهي أطروحة لا تصمد أمام النقد، وتكوين الهويات الإفريقية المعاصرة إنما قام في الأساس لا بالرجوع إلى الماضي المعاش كما لو كان حظا سنح مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما انطلاقا في معظم الأحوال من القدرة على أن نضع الماضي بين قوسين، وهذا شرط الانفتاح على الحاضر وعلى مَجْرى الحياة، مما تبينه قراءة التاريخ حين إعادة ضروب الاكتساب المحلية للتجارب المذكورة أنفا، وهكذا يعارض بعض الأفارقة المشروع الإسلامي بإجابة يمكن أن نصفها بعملية التمثل الاستيعابي الخلاق *assimilation créative* إذ وسط هذه الثقافات المطبوعة بالشفوية فإن هيمنة «الكتاب» قد تكون نسبية. وحول مسألة المجتمع والحكومة الإسلاميين، فإن النواة المذهبية قد تؤول من جديد على نحو مفتوح، ومتحرر. ومن هنا تبرز ممارسات شعبية لمراقبة القانون، ومدى التقيد بالإيمان، لأن القانون والإيمان تركا مكانا لفنون العلاج والتأليه على سبيل المثال، وأيضاً لتأويل الأحلام، ومنابع التصوف، وفيضا من مناجم

الخرافات ذوات التقاليد المحلية [Bréchima, 1992, p 541, 596]. وإفريقيا المسلمة نحتت هي كذلك مصلحيها، ومعظمهم أيضا من عتاة المحاربين وبعضهم من أكبر التجار. وقد نقول إن الكتبة، وأشباه العلماء، والمتشرعين، والقراء وشرّاح القرآن، بل والعبيد وسحرة الشعراء قد بنوا لهم ولأنفسهم مدينة أرضية، وأعادوا تأويل الحكايات والأقاصيص الموروثة عن النبي، وهي أقاصيص بالنسبة للبعض دعوة داعية إلى الترف. وجميع هؤلاء المذكورين بانتباههم والتفاتهم إلى المكان والموقف قد أعادوا كتابة الإسلام والهوية الإفريقية معا. وغالبا ما يكون ذلك غير متوقع منهم في تعامل جريء مع الناس والعالم، ومن هذا الإجراء العملي نشأت أصناف عديدة للإسلام وثقافات سياسية للمتدين.

وبالنسبة لبعضها، فإن الدولة مثلا، ليست إلا إحدى الإمكانات المتنوعة لأشكال التنظيمات الاجتماعية المشروعة في نظر الإسلام. ولا تختصر الدولة وحدها المتخيل السياسي للجماعة. وبالنسبة للبعض الآخر، فإن السلطة السياسية ذاتها هي التي يقع التشكك فيها. أفلا تستطيع هذه السلطة أن تفسد المتدين؟ وفي أي مكان لا تقوم المدينة على تشريعات موروثة، وإنما على الخضوع الروحي للشيخ «الصوفي»: والانخراط الإرادي في الزاوية والرباط يمكنه أن يغلب على التجنيد الديني. وتعدد الإجابات المذهبية ظاهر في الإفتاء والفتوى، من وجهة نظر لاهوتية، مثل ظهوره على مستوى الممارسات الشعبية للإيمان. والبيداغوجيا القائمة على الحفظ وحشو الذاكرة تخلق ثقافة دينية، كما تخلق الجهل والأمية حيث لا يكون من الضروري أن نتمكن من تحصيل اللغة العربية عن آخرها، وأيضا حيث تكون الرموز الباطنية لها من الثقل أكثر ما للحقائق الموضوعية، وزيادة. [Brenner, 1985] ومن

بين جميع صدف التلاقي بين إفريقيا والديانات الموحدة، فإن الإسلام بدون شك، هو الذي يصدق عليه تشبيه ذكره وولتر بنيامين Walter Benjamin وهو «أعراس الاحتفال بالشجرة». فالأغصان لا تخفي انحناءها ولا مناعتها، والورق يرتعش، ويلتوي، ولكن الجذع مستقر دائما على أوضاعه [Benjamin, 2000, p. 350] وهناك عاملان يفسران هذا النوع من التردي والسقوط. أحدهما يتعلق بما يجري من تداول على بعد المسافات ومساق الأخبار المفضية إلى تكليف ما لا يفهم. ففي إفريقيا الغربية بوجه خاص، تتشعب المسالك، وتجمع طرق كثيرة عوالم البربر والعرب بعوالم السود الأفارقة، وهكذا تتفرق جماعات من الزوايا والرباطات من أقطاب محورية جغرافية مشتتة ومبعثرة، مما يفسر وجود سبل ومجازات ومسارب للهجرات، والرحلات والتبادلات التجارية على مسافة طويلة (مجتازة للتخوم وبالأحرى عابرة بين القارات). ولكن أيا كان البعد، فإن علاقة وثيقة تربط صاحب الرحلة بمكان انطلاقه وتتكون الهوية من الجمع، ظاهره السور الحاجز وباطنه تكون من التقليد الطقوسي المتأصل ومن هذا الإيقاع للنزوح والتباعد أي في هذا الترحال المستمر من الفضاء إلى ساحة الزمن.

ويتعلق العامل الثاني بعبقرية التقليد والمحاكاة وقد يكون التاريخ الثقافي للإسلام في إفريقيا، في جهته الأكثر نقدية، مطبوعا من أوله إلى آخره بقوة خارقة للعادة على المحاكاة، وبموهبة لا مثيل لها في إنتاج النسخ المتشابهة انطلاقا من اختلاف الرموز العلامات واللغات. وكثيرة هي التقاليد الإفريقية التي تفك مسألة غرابة الإسلام المعقد. وتتكون هويتها الدينية من حشد من الألفاظ لها دلالات متباينة في لغات متعددة، وتنسيقها حول مدلول مركزي، يؤدي دوره حينئذ كصورة وسراب، كمثل وتعبير مجازي.

وأيضا لما كان الإسلام قد توصل إلى أن ينسج بين الكتابة واللغة علاقات محاكاة الأصوات فهو قد جمع أكمل مخزون موثق لعقد الشبه والمشبه به في تاريخ تكوين الهويات في أفريقيا.

ثم إنه إذا قارنا المسيحية بطول أمد الإسلام على القارة، وجدنا أن عملية التأثير المتبادل بينها وبين الأشكال الرمزية للسكان الأصليين هي عملية حديثة. واستجابات الأفارقة للمشروع الكلي العالمي في عرف الديانة اليهودية / المسيحية ليست بأقل تعقيدا من الإسلام ونحن نعلم أن اللاهوت المسيحي الإفريقي، حسب خطاب التأصيل للقاطنين الأولين، كان قد تبلور منذ أصوله الأولى، حول معاني انفصال الهوية، وإمحائها، وفقدانها مما نتج من التقاء العقيدة المسيحية وعوالم السكان الأصليين. ولقد كشف التاريخ، والأنثروبولوجيا الحديثة بأن الممارسة كانت مختلفة [Comaroff et Comaroff, 1997] والمسيحية من غير أن تنسلخ عن مفهومها، قد انقلبت، وتفككت ثم اكتست قناع نتف عن بقايا الأسلاف. ولعلة أن المسيحية قد بدت للأفارقة، وكأنها ثقافة وسلطة في أول أمرها فهي قد شكلت مجالا متسعا من الرموز التي عندما فكت اتضح أنها تفتح الطريق لمجموعة من الممارسات البعيدة عن التقليد الأرثودوكسي [Mbembe, 1988] ويستعمل الأفارقة الدين المسيحي وكأنه مرآة ينظرون فيها إلى مجتمعهم وتاريخهم. وهكذا نفسر، في الجزء الأكبر السهولة الظاهرية التي وقع بها ترويضها، وإدراجها في الأنظمة المعقولة المحلية. وفضلا عن ذلك، فإنها تعرض على الأفارقة وكأنها تعبير مجازي، وفن جمالي يجعلان منها عملا كبيرا مؤثرا على اللغات والأساليب. وهكذا فإن لغة الروح وقوتها المطلقة تلائم في ذات الوقت الدخول إلى الطوباوية كما تناسب المشهد المسرحي مما يتيح أن نتخيل الزمن وتغيير العالم مضاعفين

مضاعفة تامة. وإذن لا نستطيع أن نبخس من قيمة سلطتها على الإغراء وسحر الألباب، وكما استقبل الاستعمار على نحو سحري كذلك اعتنقت الديانة اليهودية / المسيحية وكأنها تركيب من الرعب والإغراء مما تعبر عنه مقولات الخلاص والفداء.

وقد تكون الرغبة في السيادة مما تلخصه فكرة بعث الأموات حاسمة، من هذه الوجهة من النظر، في اعتناق الدين اليهودي / المسيحي في إفريقيا. وتقوم سلطة هذا التعبير المجازي في عمقه التراجيدي الشعري، وفي عنف حلمه وقدرته على اتخاذ الرموز. وإن اعتناق هذا الدين في روعته وقلقه لهو التعبير عن تناهي المبدأ الإلهي، من خلال تاريخ الإله الذي انتهى وجوده على الصليب. ولكن تقوم في هذا الحلم سلطة الإغراء والافتتان بالحياة الإنسانية مما لا يمكن أن يدرك فيها. وهذا أيضا انتصار للإنسان تسند إليه سائر صفات السيادة الإلهية، وتستنير منه القدرة الكلية عشية موته وخروجه من كفنه. وفي معظم هذه الحركات ذات الفتنة السحرية في إفريقيا تتيح سلطة الإغراء، واتخاذ الرموز، إلى المؤمن أن يفكر في وجوده لا على وجه سياسي أداتي محض بل كعمل فني، ومشروع جمالي منفتح على العمل والتأمل.

واستخلص ثلاث خلاصات مما قدّمت، الأولى، تبين هذه الأمثلة الحدود النهائية لعبارات وأقاويل النزعة التأصيلية الإفريقية والراديكالية للإنسان الإفريقي والذات الأفريقية. وتوحي كذلك بأنه لا يوجد خطاب حول الأشكال المعاصرة للهوية الإفريقية لا يأخذ في الحساب عبقرية البدعية التي أظهرها التقاء إفريقيا بالعالم. وقد نشأت عن هذه العبقرية قدرة الأفارقة أن يسكنوا «في الخيال» عوالم كثيرة، وأن يتخذوا مواقع من جانبي الصورة، كما عملت هذه العبقرية على إحداث انشقاق وازدواجية، والمبالغة في التمثيل

المسرحي الذي ترافقه كل محاولة للتعبير عن الحياة. وعندما تدفع هذه العبقرية إلى نهايتها فإنها تنتج مواقف محملة بعدم الاستقرار، وعدم اليقين، وقابلية الزوال والاندثار. فلو كانت إفريقيا كما يزعم أصحاب التأصيلية والمواطنة الأصلية، قد فسدت وأصابها التزييف باتصالها بالخارج، فكيف نفهم إذن التزييف الذي أخضعت به إفريقيا الخارج في مجهودها وسعيها للتدخل بدورها في العالم؟

وثانيا، توحي هذه الأمثلة بأنه في قلب عملية تكوين الهويات الإفريقية المعاصرة، تظل في يومنا هذا تجربة عدم اليقين القاطع كما كانت بالأمس. في إفريقيا اليوم، يمكن أن تتخذ الحياة أسلوبا لا يحتمل، (من حروب، وتغيير الأسعار، والمرضى والفقر، وهذه هي مصادر عدم الاستقرار). ثم إن العنف المفضوح، وفظاظة القسوة يمكنهما أن يكتسيا مظاهر كابوسية مؤرقة، وكأن الواقع والتخييل المتوهم ينعكس أحدهما على الآخر. وتختفي الأشياء كما تظهر وتتكاثر تبعا لعلاقة يمكن أن توصف بالانتشار، وقوة قدرتها على انتشار من هذا القبيل، مثل قدرتها على طمس الصدق والكذب معا، والواقع والمتخيل، هو الذي جعل من السياسة عملا من أعمال الموتى.[4] غير أن هذه السمات هي التي تعطي للتجربة الإفريقية المعاصرة حظها من الأصالة.

إذن ما هي نسبة الحقيقة التي يمكن أن نطبقها على الدلالة التي هي إفريقيا، مما ابتدأنا به حديثنا دفعة واحدة، وقلنا إنها تعني قبل

---

(4) وبهذا الاعتبار، ما علينا إلا أن ننظر من حولنا: فالحروب الوحشية في أثيوبيا وإريثيريا والسيراليون وليبيريا والكونغو أو أنجولا، وكذلك ما حدث في رواندا من تضحيات إنسانية، وفي براندي كذلك. ويمكن أن نقرأ شيئا عن الإبادة الجماعية برواندا من خلال كتاب Christopher C.Taylor [1999].

كل شيء حدثا جغرافيا؟ ولا شك أنه يوجد دائما نصيب ينفلت من حبس لغتنا وخطابنا. فكيف نغني اللغة والخطاب حتى نقترب ما أمكن من هذا الشيء المتحرك؟ ويعني الأمر أن نطور تقنية القراءة التي يجب أن تكون في ذات الوقت جمالية للانفتاح والالتقاء، وينبغي ألا تقتصر على العلوم الاجتماعية في معناها الضيق. كما يجب أن ترتبط هذه القراءة ارتباطا وثيقا بوثائق الحاضر التي قد تحيط، فضلا عن الفلسفة، بالتاريخ أو السياسة، ومجموعة كاملة من النصوص المرئية، والمغناة والمرسومة والمصورة والمروية في حكايات: Jewsiewicki, Plankensteiner, 2001; Nuttall, Michael, 2000] وعندما تبزغ هذه النصوص من التجربة اليومية، وتطعم من دون انقطاع فإنها تسهم في الذاكرة الحديثة للمجتمعات الإفريقية، وقراءتها تجعلنا ندرك الزيف الذي يوجد في صميم الذاكرة من حيث كونها تشهد بتجربة تتمكن بها الذات الأفريقية المعاصرة من التمسك بالسلطة واللغة والحياة.

المراجع:

Aké Claude, *The Feasibility of Democracy in Africa*, CODESRIA , Dakar, 1997.

——— , *A Polotical Economy of Africa*, Longman, Harlow,1981.

AMIN Samir, «Social Sciences and the Development Crisis in Africa: Problems and Prospects», *Africa Development*, vol, III, n4, 1978, p.23-46.

APPIAH K.A. *In My Father's House : Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

ARENDT Hannah, *La Tradition cachée : Le juif comme paria*, trad.fr, S. Courtine-Denamy, Christian Bourgois Editeur, Paris, 1987.

BENJAMIN Walter, uvres, tome II, Gallimard, Paris, 2000.

BREHIMA Kassibo, «La géomancie ouest-africaine.Formes endogènes et emprunts extérieurs», *Cahiers d'études africaines*, XXXII, 4, 128, 1992, p.541-596.

BRENNER Louis, «The Esoteric Sciences in West African Islam», in B.M. Du Toit, Abdalla (éds), *African Healing Strategies*, TradMedic Books, Buffalo,New York, 1985.

CHUKWUDI EZE Emmanuel (éd) *Race and Enlightenment. A Reader*, Blackwell, Oxford , 1997.

COMAROFF Jean et COMAROFF John L. *Of Revelation and Revolution : The Dialectics of Modernity on a south African Frontier*, volume II, Chicago University Press, Chicago, 1997.

DIOUF Mamadou, «The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitism», *Public Culture*, 12 (3) 2000, p.679-702.

EBOUSSI-BOULAGA Fabien, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination,* Présence Africaine, Paris, 1981.

———, *La Crise du Muntu*, Présence Africain, Paris 1981.

HUNWICK John O. O'Fahey R.S. (éds) *Arabic Literature of Africa*, volume I, *The Writings of Eastern Sudanic Africa to c.* 1900, R.S. O'Fahey (éd), E.J. Brill, Leiden, 1994, volume II : *the Writings of Central Sudanic Africa*, John O. Hunwick (éd), E.J. Brill, Leiden, 1995.

JEWSIEWICKI Bougumil et PLANKENSTEINER Barbara (éds), *An Sichten. Malerei aus dem Kongo 1990-2000,* Spriger-Verlag, Wein, 2001.

LEVTZION Nehemia et POUWELS Randall L.(éds), *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, Athens, 2000.

MAMDANI Mahmood, *Citizen and Subject : Cotemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

———, *Ugandan Studies in Labour*, Dakar, CODESRIA, 1997.

MAMDANI Mahmood et WAMBA-DIA-Wamba Ernest, *African Studies in Social Movements and Democracy*, CODESRIA , Dakar, 1995.

MBEMBRE Achille, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en postcolonie*, Karthala, Paris, 1988.

——— , «A propos des écritures africaines de soi», *Politique Africaine*, 77.2000.

——— , *On the Postcolony*, University of California Press, Berkeley, 2001.

MILLER Joseph, *Way of Death*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988.

MUDIMBRE V.Y., *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington, 1988.

NUTTALL Sarah et MICHAEL Cheryl-Ann (éds), *Senses of Culture*, Oxford University Press, Cape Town, 2000.

TAYLOR Christopher C., *Sacrifice as Terror. The Rwandan Genocide of 1984*, Berg,New York,1999.

الصين

ينجيان: التجربة كحدث

يي شوكسيان

هل توجد صورة للتجربة تكون من غير اللغة الطبيعية، وتنبه الإدراك الحسي السريع الزوال عند الفرد، ومع ذلك تمس الحقائق الأبدية وتعم جميع الكائنات الإنسانية؟ عن هذا السؤال وقعت الإجابة منذ آلاف السنوات، وكانت بالإثبات، ولا تزال آثارها على الذهنية الجماعية ملاحظة: يقول لاوتسو: Lao Tseu:

إن التاوية (الطريق Voie) التي يمكن أن نتحدث عنها
لسيت هي الطريق الأبدي،
والاسم (المفهوم Concept) الذي يمكن أن نُعطِهِ لها
ليس هو الاسم الأبدي.
فإن لم نسمّها كانت أصل السماء والأرض
وإن سميناها كانت أم جميع الأشياء.
وبالعدم ندرك لطافة حقيقتها
وبالوجود نرى عدمها،
فالعدم والوجود هما شيء واحد،
واسمهما وحده مختلف.

ويمكن أن نسميهما معا كسوان: Xuan (الظلام المطبق).

ومن الظلام المطبق (Xuan) المسمى

إلى كسوان غير المسمى،

ينطلق درب جميع الحقائق اللطيفة.

(Lao Tseu, Tou Te - Ching, chap. 1er)

ومن البديهي أن التجربة كما تفهمها التاوية ليست أقل ولا أكثر من الحدث[1]. وهذا الحدث وقع التعبير عنه قولا أو لم يقع فإنه ينطبع لا محالة في الزمان، وينقش فيه، وإن كان يقتضي البحث فيما ليس بزمان ولا بمادة. وكل حدث/تجربة حصرته الزمانية وضبطته، لا يجري فعله إلا كجريان فعل «التاوي الأصغر» ولا تفترض صياغته أنها تمثل التاوي الأبدي. ونتيجة لذلك فكل ما كتب وقيل عن اللوغوس (العقل *Logos*) أو الإله فهو بالضرورة بعيد كل البعد عما يعتقد أنه يمثله. ونذكر مرة أخرى شهادة لاوتسو: «والموسيقى العظيمة ترن في هدوء، والشكل الأعظم بدون شكل، وكذلك هي التاوية، خفية ولا تسمى» [Lao Tseu, chap. 41]. وعندما يتعلق الأمر باللامتناهي، وبما هو أسمى «فمن يعرف لا يتكلم ومن يتكلم لا يعرف» [Lao Tseu, chap. 56]. وبعدآلاف السنين جاء فتجنشتاين وهايدجر ليقولا لنا، بدورهما وكل

---

(1) والحدث بالمعنى اللساني، وبالضبط في التداولية، التي تلح على السياق من خارج التركيب اللغوي، عند إنتاج الدلالة هو الحدث المقصود هنا. وهذا الحدث يقابل بمفهوم «البنية» أو «نسق اللغة». هذه الملاحظة سجلها (الناشر الصيني Way Bin).

واحد بطريقته، «لا تتكلم، وانظر واصغ فقط».

لكن النظر والإصغاء هما أيضا أحداث - تجريبية، منطبعة منقوشة على عملية الزمان التي لا تتكرر ولا يمكن إرجاعها. وبهذا الإعتبار، لا يوجد فارق جوهري بين الكلام والنظر والإصغاء. وعلى هذا نفهم جيدا الوجه الآخر من الميدالية التاوية: وهو تعذر تفسير زمانية كل حدث/ تجربة. وكل تفسير لحدث/ تجربة، كأي تكثيف نظري لأحداث/ تجارب غير متجانسة يكون لا محالة حدثا/ تجربة أخرى، إن أخذ في جريان الزمان الذي لا يعذر أحدا. وبعبارة أخرى عندما نشدد على الزمانية، فإن كل حدث/ تجربة يفقد خصوصيته وتفرّده Singularité وإفراده أثناء التمثل. وإذا كان وشيك الزوال، فهو كذلك متعذر الوصف مثل الأبد، وتتدخل اللغة في تمثله المستحيل. ولقد اعتذر لاوتسو في هذه العبارات، لكونه قبل كرها هذا التدخل للغة: «إنني أجهل اسمه، وقد أسميه اعتباطا بالتاوية، وأصفه بالمطلق الأعظم» [Lao Tseu, chap. 25] وقد قال أحد المفكرين المعاصرين كسيونج شي- لي Xiong Shi-li وهو يشير إلى الإستراتيجية الصينية في القراءة أو الكتابة المرتبطة بالمفارقة التاوية المبنية عن ضرورة واستحالة كل تصور لها قال: «إنها نقل المفهوم وتبديل له، في الوقت الذي نتحدث فيه عنه» وهذا ما يفسر على نحو عابر، لماذا تكون «الكتابة واقعة تحت التشطيب المتكرر»، كما يقول دريدا Derrida، ومن ثم تكون أكثر تعبيرا بالنسبة لأذن الصيني.

ولما كانت التجربة - الحدث لا تتكرر، فقد أدى هذا إلى أن توضع موضع تساؤل العلاقة الإشكالية الموجودة بين الأسباب والمسببات أو بين الكلمات والأشياء. ونحن نجد عند زهوانج زي: Zhuang Zi، نصا آخر له صفة القاعدة التاوية، وذا صياغة شعرية

للمشكل. والمقطع الآتي غالبا ما يستشهد به في نظرية الشعر الصينية حتى أننا نلمس بداية النظرية النقدية في ميادين الآداب والفنون:

إن شبكة الصيد هي أفضل وسيلة لاصطياد السمك، ولكن متى اصطدنا السمك، رمينا الشبكة ونسيناها. والشرك وسيلة جيدة لاصطياد الأرانب. ولكن ما إن نصطاد الأرنب حتى ننسى الشرك.

وكذلك وبالمثل فإن الكلمة خير وسيلة لاقتناص الفكرة، ولكن متى اقتنصنا الفكرة ننسى الكلمة. أين نعثر على إنسان ينسى الكلمة من أجل أن يتحدث عن الفكرة؟.

[*Zhuang Zi*, le chap- des Exterieurs]

وهذا ما يتطلب منا أن نقوم بعدة ملاحظات: وقبل كل شيء فإن القضية «الكلمة هي أفضل شيء لاقتناص الفكرة» وهي عبارة بعيدة جدا عن مفهوم «التمثل»، وبالأولى فإنها تقترب من التصور اللساني المعاصر الذي يرى بأن الكلمات تقترب اقترابا كبيرا من الواقع. وما نفكر فيه أنه العالم، وهو، على الاتساع والشمول، إنتاج المقولات أو الكلمات المفروضة على إدراكنا، وعلى كوننا نفكر باللغة التي نتحدثها.

وفضلا عن ذلك فإن العبارة المجازية (نسي الشبكة أو الشرك) تذكرنا كثيرا بمجاز آخر مألوف لدى الأوروبيين «إنه يجب أن نلقي بالسلم بعيدا، بعد أن نكون قد صعدنا عليه» كما قال فيتجنشتين: .[Tractatus Logico - philosophicus 6.54]

وهذان المفكران اللذان تفصلهما ألوف من السنوات العديدة عندما واجهتهما نفس المشكلة أعني العلاقة بين اللغة والواقع من حيث هو واقع، اتخذا نفس الاستراتيجية. وبالتأكيد فإن زهوانج زي

لا علاقة له بمحاولة فيتجنشتين في أن يهدم صرح الميتافيزيقا، إذ هو اكتفى بأن يشدد فقط على خصوصيّة كل تجربة، وعلى بعدها الخيالي، بحيث تعمم على مجالات أخرى غير فلسفية أو أدبية. ويتحدث النص أيضا عن أفضل الطهاة في الصين مثلا، وهو لا يعرف أن يفسر مهارته المكتسبة كما يتحدث عن صانع حنّكته التجربة ولا يستطيع أن يصيغ الطريقة الجيدة التي يستعمل بها أداة من أدواته كالفأس. وعلى ذلك فكل شيء يرجع إلى تراكم التجارب التي لا يحصى عددها، ومن المحال أن تتكرر في الحياة ويسمى هذا في العادة: المجرى الطبيعي للأمور. وهو مجرى نتبعه ونقتبس منه، وبواسطته نجد أنفسنا قد اندمجنا فيما نريد أن نفعله، ونرسمه أو نجيد طهوه.

وأهمية هذه التجربة غير المصاغة في مفهوم لا تكون قط ذات شأن كبير إلا تحت تأثير مذهب بوذية زن Zen. والمذهب الجديد وقد كان شائعا مسيطرا في الحياة العقلية الصينية يفترض أن نميز بين المعنى الذي تحمله الألفاظ والمعنى الذي يتأسس على تجربة لا تصاغ في مفهوم. والطريق الملوكي نحو المعرفة ليس هو القراءة المنتبهة للأعمال الكلاسيكية. فنحن ندرك الحقيقة عن طريق «الإشراق المباغت» مما نصل إليه بفضل التأمل: «إنه في وقت الاستنارة ترى بوذا»، ولكن «الأسرار العجيبة للاستنارة البوذية لا تراها مع الكلمات» من أي نص كانت.

من التاوية إلى بوذية الزن zen ننتقل إذن، فيما يخص التجربة من التلفظ الفردي «التاوي الأصغر» الذي ينبغي أن لا يختلط مع الحقيقة المطلقة «التاوي الأزلي» في سعيها لأن تعبر عن ذاتها، إلى مصادفة أو حدث خارج عن اللغة، التي منها الدال والمدلول، وكأنهما متقدمان سابقان عن الكلمات. غير أن كليهما يشتركان في

أمر: وهو أن نفرد كل تجربة ملفوظة أو غير ملفوظة بالنسبة لكل واحد منهما إنما يقوم في زمانيته، وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن الحدث، والأحكام المؤسسة على هذا المفهوم للتجربة/ الحدث باعتبارها أحكام جمالية وغير محددة بطبيعتها. غير أنه على امتداد الثقافة الصينية، قد اتسع هذا الحكم الجمالي الاستطيقي وراء التاوية وبوذية الزن حتى شمل جمعا ذا أهمية عظيمة من الأسئلة، سواء تعلق الأمر بالفلسفة وعلم الاجتماع والسيكولوجيا، أم بالسياسة والدين والعلم. وتأثيره على تكوين بنية الفكر الصيني، لن يتبين قط بما فيه الكفاية.

وعندما يبذل الباحثون الصينيون كامل جهدهم لتعريف التجربة، فإنما يتحدثون عن النزعة الأمبريقية، وهذه عبارة مستعارة من المعجم الأوروبي. ومعظم الصينيين، في سياقات مخصوصة، يفهمون ماذا تعني هذه العبارة، إلا أنها في حد ذاتها كعبارة قد ظهر من أمرها أنها مضللة حينما يختص الشأن بالتواصل بين اللغات. وذلك أن الأمبيريقية المؤسسة للتقليد الأنجلو-أمريكي تضفي القيمة على تحليل المفهوم، وتعطي الأولوية لوقائع «الموضوعية» في مقابل التأمل الذي هو ذاتي، وقد أسهمت إسهاما كبيرا في الانتشار المعاصر للوضعية، وكل هذا يخالف الصفات الجمالية للتجربة - الحدث. ومن ناحية أخرى فإنه لا يخلو من الأهمية بالنسبة لبعض الفلاسفة، أن يلجأوا إلى نمط من البحث الأساسي للفينومينولوجيا، ويتساءلوا كيف يظهر لنا الواقع في تجربتنا السابقة على كل مفهوم كما تعاش قبل أن تصير موضوعا ينتزع منا؟ ولكن هذا يؤدي بنا إلى أن نقع مرة أخرى في فخ عقد المشابهات والمماثلات الثقافية المسرفة في غلوها. وقد تَرِدُ أسئلة من هذا القبيل، ويكون مصدرها آتيا من الانشغالات المختلفة المرتبطة بالسياقات التاريخية والثقافية

المتنوعة. والالتجاء إلى [تجربة معاشة] *Erlebnis* في «عالم معاش» *Lebenswelt* هو رد فعل نقدي على الهيمنة غير المبررة للفعل الإنساني عن طريق التقنوكراطية والوضعية المعاصرتين.

وبالإضافة إلى ذلك فإن البحث الفينومينولوجي هو ترانسندنتالي متعال بطبيعته. ويزعم أنه سيعطي من جديد أساسا صلبا لإبستيمولوجيا العلم. وكل هذا ليس له أي علاقة مع التجربة الصينية.

والمدخل الرئيسي، كمفتاح، مرة أخرى هو التجربة كحدث. فهي تُظهر أن التداولية تقتضي متلفظين بالكلام ومستمعين في سياقات مختلفة. ومع أن التجربة قد تكون استطيقية أكثر منها معرفية، فنحن نخوض في دراسة تحليلية للتجربة. ذلك أننا لا نقترح أن نكتب «شعرا على شعر»، ولكننا نرتبط بسائر الأشعار. وإن كان هذا قد يظهر على أنه حدث أو تاو صغير "petit tao".

والمقابل الصيني للفظ التجربة هو ينجيان jingyan وهنا تظهر المشاكل المتعلقة ببنيتها الاشتقاقية المعجمية. والاشتقاق والمعجمية يؤثران على دلالتها في الاستعمال العادي، وبوجه عام فنحن نعامل لفظ ينجيان (التجربة) كلفظ منقول أو مستعار. ذلك أن المثقفين اليابانيين استعاروا من الصين الكلمتين الحاملتين لرمز الفكرة، وهما ينج Jing ويان Yan ليركبوا منهما كلمة واحدة وتلفظوا بهما كيكين keiken في اليابانية حتى يؤدوا بها المعنى الأوروبي للفظ التجربة *Erfahrung* في معناها الكانطي والابستيمولوجي. ولذات الغرض الفلسفي نقل المثقفون الصينيون من جديد بل أعادوا استعارة لفظهم من اليابانيين، في بداية القرن العشرين إلى لغتهم وهو اللفظ: Jingyan الياباني. وكرمز مستقل لفكرة ideogramme يدل اللفظ Jing في أصله على سداة نسيج (chaine) الذي نسج

عليه خيوط أخرى هي اللحمة *(trame)* في صناعة النسيج، لذلك فإن ينج Jing غالبا ما يؤخذ في معناه المجازي ليدل به على القاعدة والنظام والضابط والقياس وغيره، وعندما يستخدم كفعل، فإنه قد يدل لا على فعل «حكم» أو قاد ولكن أيضا يشير إلى فعل جرّب شيئا ما، (والقيام بتجربة شيء ما هو التقدم خطوة إلى الحكمة)، أما الشق الثاني (يان yan) من رمز الفكر فيعني الدلالة على فعل خبر، وحاول في كافة وجوهها ومدلولاتها. الفلاسفة اليابانيين كانوا قد احتاطوا عند اختيار هذين الرمزين الحاملين للفكرة عن الصينيين، كما أوجزوا خواصهما السيمانطيقية المعقدة في لفظ مركب حتى يترجموا الفكرة الألمانية للتجربة *Erfahrung*. إلا أن البحث التواتري الدياكروني (التاريخي) استطاع أن يثبت بأن ينجيان (تجربة) ليست لفظاً بالضرورة أعيد نقله من اليابان. إذ يظهر هذا اللفظ، مثلا في كلاسيكيات الآداب الصينية من نحو: le Rêve dans le Pavions rouge XVIII siècle أو في الملك القرد (Roi Singe) في القرن السادس عشر وقد وجد هذا اللفظ كذلك في نصوص تعود إلى القرن الرابع. وبصيغة الأمور، في جميع هذه الحالات فإن ينجيان تدل إما على الحدث الواقع لفرد ما في موقف مخصوص وإما على محاولة أو خبرة. وعندما يتعلق الأمر بعلامة لسانية متماثلة من جهة الشكل المورفولوجي، فقد نواجه حينئذ اثباتين صادرين من ثقافتين من جهة المعرفة لا تنزل إحداهما منزلة الأخرى. ومن حسن حظنا أننا لا نحتاج أن نختار بين هذين الشقين من تركيب ذلك اللفظ (ينجيان) ولا يهم في شيء أيهما كان أكثر إخلاصا للتاريخ أمينا عليه، لأن غرضنا ليس هو أن ندرس اللفظ من جهة اللغة والاشتقاق وإنما بالأولى أن نقتبس من المراجع الأصلية الأكاديمية حتى نقوم بتحليل البنية المعجمية للفظ. قبل أن

نتقل إلى الاستعمال اليومي.

وهل يجب أن ينظر إلى «ينجيان» ككلمة مركبة من ينج Jing ويان yan باتحاد الدلالة في فعل الحكم (Jing) وفعل الاختبار yan أو نعتبرهما فقط كلمة مكونة من مقطعين كل عنصر منهما مستقل بمعنى على المستوى السيمانطيقي. وحالة الاشتقاق الياباني وهو keiken ليس مناسبا للغرض لأننا لا نهتم هنا بهذه اللغة. ثم إن المفهوم المحدود للفظ ينجيان بالمعنى الكانطي للتجربة *Erfahrung* عندما أعيد إلى الصين كان ولايزال باقيا على نقاوته ووضوحه بالنسبة للمثقفين المختصين. وعلى هذا فإن كلمة ينجيان من حيث هي كلمة مكونة من مقطعين وتحيل إلى التجربة *Erfahrung* هي مصطلح تقني يستعمله عدد قليل من الفلاسفة المتخصصين، غير أنه في الاستعمال الجاري قد تؤدي معنى مختلف، لذلك فإني سأضطر إلى أن أفكر في احتمال آخر وهو أن ينجيان إذا أخذت في معنى الحدث في سياق ثقافي صيني عوملت على أنها مركبة من Jing وyan ومترددة بين واحد منهما. وباعتبار أن Jing يميل إلى القاعدة والقانون والضابط... ويميل yan إلى الخبر والاختبار فإن الحكم الاستطيقي الجمالي المنبني على ينجيان يسمح لنا بأن نجمع ونركب علامتين متمايزتين مع أنهما مترابطتان: إحداهما معرفية والأخرى أخلاقية - سياسية. وهناك ملاحظة أخيرة قبل أن أتقدم وهي أن الافتراض الذي يضع ينجيان ككلمة مركبة إنما يقوم على وقائع حقيقية، والحال أن ينج ويان كانا منذ ألفي سنة على الأقل رمزي فكرتين idéogramme مستقلتين، وترسيبهما المتبقي السيمانطيقي الموجود في مركبيهما ينجيان محتمل جدا من وجهة نظر علم النفس اللساني. ويمكن أن نبرهن على هذا بالممارسة في السياق الثقافي الصيني.

حتى إذا رجعنا في ذلك إلى النصوص، فإنه قد توجد ثلاثة أنواع من الخبرات يمكن أن تؤدى كل واحدة منهما بكلمة ينجيان وفي الفصل السادس والعشرين من القصة المشهورة(الملك القرد) فإن بوذا: Bouddha الذي يزعم أنه يملك قارورة ماء سحرية، يقدر أن يعالج أي نبات مريض، قد وجد نفسه مطلوبا منه أن يعيد الحياة إلى شجرة ميتة، إذ سأله القرد:

- هل تحاول ذلك؟

- فأجاب نعم

- فقال وكيف؟

- فأجاب بوذا القرد،وقال: إنه قد راهن في أحد الأيام شخصا يعيش في المدينة السماوية، وكان قد أتلف له شجرة الصفصاف، بأن قطع أغصانها وأحرقها، وعندما جمع رماد شجرته وضعه في قارورة الماء السحري. وفي اليوم التالي، عادت إلى شجرة الصفصاف أغصانها وأوراقها.

وفي هذه القصة فإن فعل حاول/ جرب هو ترجمة للمركب ينجيان الذي يدل على التجربة-الحدث. وقد استعمل المركب هنا كفعل. وفي السياق يكون ينجيان في ذات الوقت دالا على «الاختبار» أي (تجربة-حدث فردي)، وطريقة للاختبار أو الاثبات - بآثار ومعلومات داخلة في التعجيز، وفي هذا الاستعمال يمكن أن أستبدل أحيانا ينجيان بـ Lingyan لينجيان: والشق الأول منه Ling يدل حرفيا على النجاعة كما يدل yan على المحاولة والاختبار، والمركب منهما يحيل إلى (فعل خبر وذلك بأن يوضع على محك التجربة، ويحاول ذلك) وهذه العبارات كثيرة الاستعمال. ولنفرض أن بعض الناس رأى في منامه أمه الميتة وهو يحاورها في العالم

الآخر أو أنه التقى ببوذا، وهذا حدث وتجربة وهو معنى ينجيان، ذي الأثر القوي الذي إن وجب اتّباعه ظهر كما لو كان إثباتا «للحقيقة».

وأيضا فإن ينجيان بمعنى الاختبار قد يميل إلى لفظ فويان: Fuyan ويدل الشق Fu هنا على معنى مطابقة أو تطابق. وفي هذا المأخذ تدل ينجيان حرفيا على الاختبار بواسطة المطابقة بين عدة تجارب/ أحداث. ومن الراجح جدا أنه عبر عن هذا كسون زي: Xun Zi (298-238 av.J.C). ويمثل هذا المفكر أحد الفرعين المنشقين عن الكونفوشيوسيّة في الصين القديمة وقال: (إن الذين يودون أن يتكلموا عن الأشياء القديمة، عليهم، لكي يشهدوا على حقيقتهم أن ينتجوا أشياء حديثة، وأن الذين يحبون أن يتكلموا عن السماء عليهم أن يوردوا بيانات من الشئون الانسانية: والحجج ينبغي أن تجرب وتثبت عن طريق Fuyan «تجربة بمعنى خبرة مطابقة». وبطبيعة الأمور فإن هذه المطابقة بين القديم والحديث بين الظواهر الطبيعية والشئون الإنسانية مما ينتج عن الصياغة الشهيرة لانطباق السماء على الأرض «لا علاقة لها» بالنظرية الأوروبية القائلة بأن الحقيقة قائمة على المطابقة، وقد يجوز أن تعرف هذه المطابقة في أحسن الأحوال كما لو كانت تجربة عن صدف الاتفاقات للعدد والصورة والمتغير argument وغيرها. ويبقى أن مفهومها الفلسفي يجعلها أكثر جاذبية وتأثيرا من الإثبات عن طريق المعجزة.

وأخيرا فإن الخبرة عن طريق التجربة يمكن أن تفهم مثل ما يدل لفظ *Canyan* الذي يفيد: «الملاحظة أو الاختبار عن طريق المقارنة وتقابل الظواهر الأمبريقية». و لقد دعا مو زي: Mo zi ((439-479 av.J.C)، وهو المعارض المنتقد الأساسي لكونفوشيوس، إلى هذه المقاربة، كما طالب بها زهونج زي

Zhuang Zi، ولــكــن هــان فــي-زي Han Fei-Zi (233-280 av.J.C)، وهو من أنصار المدرسة القانونية، كان قد أشاع هذا المفهوم وسط الجمهور بأن بسطه، فكل معرفة موثوق بها تنتج، على ما يرى، من ملاحظة الأشياء ومقارنة بعضها بالبعض الآخر. «ومن الحمق» أن تضع مثل هذا الإثبات بدون اللجوء إلى خبرة من هذا القبيل.

ثم إنه لا واحدة من هذه الخبرات تذهب إلى ما وراء التجربة/الحدث إذ كلها تضل أمبريقية، وتخرج من المجال الابستمولوجي العلمي المعاصر. وفي الثقافة الصينية، فإن النظرية المعرفية يكدرها دائما ظلها الأستطيقي. والتوتر الموجود بين المعرفي والجمالي الاستطيقي نجده مثلا في الاستعارات المألوفة مما ابتكره دينج كسياوبنج Deng Xiaoping من نحو: «ولتشق الطريق عبر النهر مستعينا بالحجارة الموجودة في قعره». أو «سواء كانت القطّة سوداء أو بيضاء، فإن أفضلها ما يصطاد الفئران». وهاتان الاستعارتان كلتاهما تحيلان إلى تجارب، لم تصغها المعرفة المجردة في مفاهيم، كما لم تصغها التجربة في معناها الكانطي *Erfahrung*. ويجوز أن تنجح التجربة أو تفشل كما تبين العبارة المشهورة: «إن الممارسة هي المعيار الوحيد الذي يسمح بأن نختبر الحقيقة»، وهي عبارة تفصح في هذه الحالة عن سياسة الانفتاح الصينية، ولكنها من وجه آخر تميل إلى أن تعرقل كل اتساع في الأفق العقلي الصيني، لأنها يشبه أن تكون قد ذهبت بعيدا منذ هذه العشرينات. وليس قبيحا بالنسبة لتحليل ينجيان «التجربة» أن تخضع تلك العبارة، أعني الأحكام الجازمة، إلى نقد لساني للأيديولوجية السياسية.

والقضية «توجد القطة على الوسادة» تعتبر صادقة إذا كانت، وإذا كانت فقط، توجد على الوسادة. وكاذبة في الحالة المضادة.

وهذه الحقيقة المشار إليها والمعروفة عند المناطقة منذ أرسطو يوجد لها ما يجعلها أمرا مستغربا، بل ادعاء للمعرفة بالنسبة للثقافة الصينية. و«الحقيقة» بالنسبة للصين المعاصرة تشبه ما كانت عليه «السماء» في العصور الماضية: وهي السلطة العليا التي لم يكف الصينيون عن التذرع بها لجعل سلوكهم مشروعا ومبررا. وهكذا فإن التاوي والبوذي والشيوعي المثالي (هم على حق من الوجهة الكلية)، وهذه البداهة لا تحتاج لأن يبرهن عليها بالمناهج العلمية، كما أن هذا من شأن العلم أو المعرفة أقل مما هو من شأن الإيمان أو الاعتقاد. وعندما يتعلق الأمر بتأكيد حقيقة/اعتقاد، فإن «الخبرة/التجربة» قد تلعب دورا مهما مما لا يمكن أن ينهض به التحقيق العلمي المعاصر ولا التزييف ولا التجريب تحت شروط مضبوطة ومراقبة. ثم إن ينجيان الصيني، لما كان يستدعي الادراكات المحسوسة غير المتصورة مسبقا، فقد يجعل «الاعتقاد من أجل الفهم» أقل صعوبة. ذلك أنه في السنوات 1960 و1970، في عصر كانت فيه الماوية محترمة وكأنها حقيقة عليا، والمتحمسون من أنصار القائد الأعظم، مثل التاو أو السماء المعاصرة، يسعون لأن يرفعوا كلامه إلى مرتبة الأسطورة: «كل فكرة للرئيس ماو تساوي عشرة آلاف فكرة لأي مخلوق كان» وأقل إشارة منه تنطق بالحقيقة، وتكون مبجلة مثله. وهكذا تشخصت كلمات وتجسدت وكأنها أشياء مقدسة تقديس الفيتيشية. وبعد موت ماو استمرت هذه الكلمات تسحر كثيرا من البشر. ولكي يمكن القضاء على الماوية، مع البقاء ضمن مذهبها، فقد كان خصومه السياسيون قد لجأوا إلى مفهوم لينين عن «الممارسة» وإلى مؤلف «في الممارسة» الذي كتبه ماو ذاته. ولكن باستبدال «كلام ماو» بالممارسة غطى هؤلاء الخصوم، على نحو مقصود، مسألة أشد الاتصال بإشكالية

الممارسة، وأعني تلك الممارسة ممن؟ ومن قادها ووجهها؟ ولمصلحة من؟ ومن قام بتأويلها؟ . . .

ولو كان الماديون الأشداء لايزالون في السلطة في هذا الوقت لاستطاعوا أن يرجعوا إلى هذه الصياغة حتى يطوروا مشروعا سياسيا معارضا تمام المعارضة. أو ليست الثورة الثقافية أو الإبادة النازية في نهاية الأمر شكلا من أشكال الممارسة؟ ولقد كان هذا الحكم يمكن أن يجري منذ أربعة وعشرين سنة خلت، لا لشيء إلا لأنه يسمح بأن يعتدي على العقيدة الدوغمائية المألوفة والتي صارت غير مرغوب فيها بالنظر إلى أخرى أكثر بروزا منها. فالممارسة غير الشخصية حلت منذ الآن مكان الكلام الذي يحتاج إلى شخص ما. وعلى ذلك فإن الممارسة كانت قد ابتدأت شكلا جديدا للتجربة، وأسقطت التجربة القديمة. وكان ذلك حدثا تاريخيا عظيما. ولكن أي فعل تاريخي كان فإنه يظل حدثا من بين أحداث أخرى كثيرة - وهذا هو معنى «تاو صغير». وفي الخطاب المعاصر، يتخذ هذا الحادث بالرغم من ذلك بعد خطاب مسيطر أو بعد «قصة كبيرة» Lyotard، كل هذا لا يهدم العقيدة السائدة وإنما يعمل بالأولى على تركيزها. ثم إن كل هذا لما صار يحتل موقعا مركزيا فقد ألغى وأسقط سائر ضروب التحدي الناتجة عن التهميش والمهمشين، ونتيجة لما ذكرنا ينبغي أن يشد انتباهنا جانب آخر من جوانب ينجيان: إذ في هذا اللفظ المركب ينج Jing (الضابط، والقياس) يغلب الشق يان yan (الخبرة) وهذا التحول البنيوي على المستوى السيكولوجي اللساني له آثاره المجتمعية والسياسية الخطيرة في الحياة اليومية: فالتجربة/الحدث تدعي الكلية، والضابط، والقياس بل تدعي صفة القانون.

يحكي كونفوشيوس إلى تلامذته أطواره الستة المهمة من

وجوده وحياته العقلية النموذجية، التي لاتزال تتخذ مرجعية للكمال الشخصي في المجتمع، قائلا:

«لما بلغت الخامسة عشر من عمري، فإني قد كرست كل جهدي للدراسة. ولما وصلت الثلاثين، تكوّن لي رأي. ولما تم رشدي العقلي في الأربعين لم أعد أشك في شيء. حتى إذا أدركت الخمسين عرفت ما تأمرني به السماء. وفي الستين صرت أفهم كل ما أسمعه. وفي السبعين صرت اتبع خلجات قلبي وشهواتي دون أن أخرق أي قاعدة.»

[Confucius *Entretiens 2.4]*

وفي هذه [السيرة الذاتية] المختصرة، يسجل كل طور من أطوارها قولا عقليا، وارتقاء روحيا ناتجا من التراكم المستمر للتجارب الشخصية. ويفترض كل طور وجود مصاحبة وانتساب على قاعدة آمرة بما سيقع في الفترة الموالية من وجوده. ويبدو أن العمر يهب عبئا وحملا ثقيلا، ولكنه عبء ليس كعبء السنوات، وما يهم هو تطاول أمد الحياة كمجرى أو كصيرورة طبيعية لتراكم التجارب. وكلما جمعنا تجارب الحياة المجتمعية كلما استخلصنا منها مشروعية باعتبار الحكمة والقوة. وفي الثقافة الصينية لا يكفي أن يكون لك عمر حتى تصير كبير القوم، ورب أسرة، وإنما يجب أن تكشف عن كونك تجسد الحكمة وترمز إلى مخزون التجارب الثمينة الغالية. وبهذا الشرط، فإن كل ما نقوله يرن صوابا حقا، ويمكن أن يفرض حتى ولو كانت كل كلمة ليست إلا حدثا من بين أحداث أخرى.

وحينئذ ما القول في النصوص الكلاسيكية، وهي الكنز

المخزون من تجارب الماضي ودلالتها بالنسبة للانشغالات الحاضرة والإمكانات المستقبلية؟ لقد كان كونفوشيوس يتمنى أن ينقل لا أن يبتكر، وأن يكون أمينا على كتابات القدماء وأن يحبهم (Confucius, *Entretien* 7.1) وتحيل كتابته إلى وثائق هي بمثابة تسجيل لنظام الطقوس التي كانت جارية تحت الأسرة الحاكمة زهو Zhou (249-111 قبل الميلاد) التي كان يعتبرها أفضل نمط للحكومة. وينتقد المعاصرون كونفوشيوس بإثارة الاعتراض التأويلي عليه: وهو كيف نفصل التلفظ بالتفسير، والعرض الموضوعي عن الخلق الذاتي؟ إلا أن ما كان يشغل كونفوشيوس لم يكن هو التأويل بقدر ما كان يشغله وجوب الطاعة المطلقة للنص الضابط الذي يحصي هذه الطقوس والعادات المأمولة، مما تكون وظيفته الأساسية تنظيم العلاقات الإنسانية بحيث يقع الحفاظ على الأمن والنظام المجتمعي. وكانت هذه الطاعة تؤسس مثاله الإنساني ذاته: «إن الإنسانية تقوم في أن نضبط أنفاسنا وأن نرجع إلى التقليد» .(Confucius, *Entretien* 12:1)

وإذن فالنص الكلاسيكي وحياته يمثلان بالنسبة إليه مصدرين للمعرفة ولم يحصل له أن نظر إليهما مختلفين. وبالنسبة لأطواره الستة من حياته، والنصوص الكلاسيكية تبقى المقياس والضابط والقاعدة والقانون. وفي الثقافة السياسية الصينية المعاصرة، فإن الأمور تعقدت بعض الشيء. وقبل كل شيء فنحن لم نعد ننظر في التجارب الموجودة في النصوص الكلاسيكية والسير الذاتية الشخصية بدون تمييز. وحتى إذا لم تفقد ينجيان ثقلها فإن هذه التجارب صارت تعرض على «الوعي الطبقي» وتدمج «تجربة الغير»، و «ربح الآخر». وحتى يقصي ماو ورفاقه من المعركة النصوص والتجارب الشخصية غير الصالحة، فإنهم استعاروا من

الخارج لفظتين، وإن ربطوهما بدلالة صينية مخصوصة: وهما الدوغمائية الإعتقادية، والأمبريقية الاختبارية. والذين ينكرون موقع ماو مستندين إلى النصوص المقررة ومن ضمنها النصوص الماركسية فقد صنفوا في «الدوغمائيين» والذين اعتمدوا، لدحض حجج ماو، على تجاربهم الخاصة المتراكمة على مدى احترافهم فقد وصفوا «بالإمبريقيين» وينبغي أن نلاحظ بأن ماو وأصحابه قد استعملوا تجاربهم الشخصية كإحالات مرجعية وحيدة، لغاية رد وانتقاد الطابع الدوغمائي الأعمى، واقتبسوا من كتابات ماو ونظريته ليبينوا كم كانت الأمبريقية مصطنعة. وليس هذا تلاعبا بالألفاظ المألوفة لرجال السياسة عندما يقصدون إلى حماية وتطوير مكاسبهم ومصالحهم. وما قد ظهر في هذا النقاش كان هو التوقف عند إشكال لا حل له، هو نوع من الأبوريا aporie وانسداد مسلك ينجيان كما طبقت على الثقافة السياسية المعاصرة. وقد كان الربط الكونفوشي للتجربة المأخوذة من الكتب بالتجربة الشخصية قد اختفى.

ومن جهة أخرى فإن التجربة المباشرة، لا المأخوذة، من بطون الكتب هي التي كانت غالبا ما تطغى في العمل السياسي، وفي الممارسة، وهي جزء لا يتجزأ من إنجيل الثورة فيما مضى، فالتجربة الشخصية المتراكمة عن طريق التطبيق كانت قد أعطيت لها قيمة بالنسبة للمعرفة المكتسبة من قراءة الكتب، ولم تكن النصوص الكلاسيكية قط بالنسبة لماو إلا تلخيصا أو حكاية لتجارب شخصيات أجداد الأقدمين، وإذا أردنا أن نعرف ذوق أو طعم فاكهة الإجاص كما كان يقول، فإنه يجب أن نقضمه بأسناننا. ولقد كان في ذلك الوقت رد فعل عنيف ضد كل من رجعوا من الاتحاد السوفياتي، وقد تمرسوا بالنصوص الماركسية - اللينينية، واعتبروا أفكار ماو ريفيّة قروية. ومن البديهي أنه لا يترتب عن ذلك بأن

جميع القادة السياسيين قد اطرحوا الكتب والقراءة. فقد كان ماو نفسه يقرأ كثيرا من كتب التاريخ ويعلق عليها. وكان يفتح فوق ذلك حوارا مع كتابها، وكما توضح هذه التعاليق فإن استراتيجية قراءته كانت تقوم على استعمال المعايير الستة لكي يفسر لنفسه، وهذه ضوابط التزمها. فجميع التجارب الموجودة في النصوص ليست، إذا صح التعبير إلا ملاحظات على هوامش مخصوصة بتأويل وتبرير قصدي سياسي - مجتمعي في الآن وهنا.

وفي الآن وهنا، يحيل القصد إلى موقف مخصوص حيث يتدخل فهم شامل به من ذكرى وتذكر التجارب الشخصية الماضية كإجابة تلقائية لما سيحدث، وبعبارة أخرى، إن القصد ليس هو مجرد حدث أو تجربة جديدة مضافة: إن القصد يكثف ويركز أيضا جميع التجارب الماضية كما أثير في سياق مكاني - زماني محدد عن طريق أحداث مخصوصة. وهذا يفسر لنا بأنه يمكن أن نعتمد القصد والحدس المباشر لنجد حلا للمشاكل المعقدة. وبهذا المعنى فإن ينجيان أو التجربة - الحدث تتلاشى لتصير القاعدة والضابط والقانون والمعيار. وهذه الظاهرة التي ترجع إلى الجمال الأستطيقي ليست خاصة بالثقافة الصينية، إذ ما هو من اختصاص الصيني إنما هو البنية المعجمية للفظ الذي يذكر بالقاعدة، أو بالضابط أو القانون حالما ننطق به. وكخلاصة إن التجربة من حيث هي حدث فريد توجِدُ المعنى الأساسي للينجيان، وزمانيتها تفسر النظرية الصينية للأدب والفن. وعندما يتعلق الأمر بالمعرفة فما تحصله بنجيان من yan (الخبرة) هو إلى حد ما إشكالية، وعندما تجري ينجيان وكأنها ينج Jing (ضابط، معيار، وقانون)، فإن النتيجة غالبا ما تكون فاجعة: ومن يمتلكون السلطة إنما يعودون إليها لكي يحفروا في تجربتهم الشخصية والمتميزة بحثا عن معايير الاستقامة والعدل.

وهل يمكن أن نفصل الوجوه الثلاثة السيمانطقية للينجيان فلا نحتفظ منها إلا بما هو مأمول؟ إن هذا الأمر نسبي وكل لفظ لا يتحصل معناه إلا بدلالة السياق. واللجوء إلى السياق هو أفضل طريقة لكشف الإدعاء القيمي للينجيان، ونمط معرفته الإشكالية. إلا أن كل إعادة لتشكيل السياق هو فعل، في ذات الوقت معرفي وسياسي، مما هو ليس بقليل الشأن في الصين. وذلك لأن الأحكام/ المؤسسة على التجربة/ الحدث أي على البعد الجمالي الأستطيقي للينجيان إنما تستخدم أحيانا في وضع المسائل الأخلاقية - السياسية، وسير العمل المترابط لهذه المدلولات الثلاثة في هذا التواضع والتواطؤ اللساني، وكاتب هذه السطور ذاته لا يستطيع أن يتغلب عليه. والتأمل النقدي للبنية المعجمية والسيمنطيقية للينجيان، شيء، وشيء أخر السير الفعلي للحياة الثقافية الصينية. فنحن نعيش في الينجيان. وهذا هو حظنا سواء رضينا بذلك أم كرهنا.

المؤلفون

* نادر البزري Nader EL BIZRI باحث لبناني، في قسم التاريخ وفلسفة العلوم في جامعة كامبردج. وهو كاتب المسألة الفينومولوجية The phenemological Quest، وبين ابن سينا وهيدجر (New York, 2000).

* جان بير كليرو Jean-Pierre CLERO - أستاذ الفلسفة في جامعة روين Rouen وباريس 10، وقد نشر بوجه خاص نظرية الإدراك، ومن المكان إلى المؤثر.
(de l'espace à l'affect P.U.F ,Paris, 2000)

* مارتن جي Martin JAY أستاذ التاريخ في جامعة كاليفورنيا وباركلي. وهو مؤلف: Refraction of Violence، (Routlege 2003) وكذلك Songs of experience (معد للنشر 2004).

* ج.ك. كرانث G.K. KARANTH أستاذ ومدير قسم السوسيولوجيا في معهد التبادل الاقتصادي والاجتماعي في بنجالور بالهند وهو مؤلف Untouchability (مع Simon Charoley سنة 1998) وكذلك Rejuvenating Tanks (مع كل من K.V.Raju et al، 2003)

* **أشيل مبامبي Achille MBEMBE** من أصل كاميروني أستاذ في جامعة ويتوترساند Witwatersand بجوهانسبورج (أفريقيا الجنوبية) وهو مؤلف On the postcolony، (جامعة كاليفورنيا بريس، 2001).

* **يي شو كسيان YE SHU-XIAN** أستاذ الآداب الصينية في الأكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية ببكين. وهو مؤلف A Culturel Interpretation of Lao Tzu.

فهرست

التجربة *l'expérience*

تعالج هذه السلسلة مجموعة من المفاهيم والأفكار الأساسية حول الانشغالات الكبرى في العالم، والتساؤلات المشتركة، التي غالباً ما تبقى النقاشات حولها مجهولة، لأنها تتمّ في بلدان ولغات وثقافات مختلفة.

لذلك قامت فكرة هذه السلسلة على كتاب يشمل ست مقالات يكتبها كتّاب أو كاتبات لكل منهم اهتماماته، من ست مناطق في العالم، ثم تترجم المقالات وتُنشر بالتزامن في الصين وفرنسا والعالم العربي وجنوب أفريقيا والهند، عن طريق اتحاد الناشرين المستقلين.

ومشروع كهذا، لكي يتحقق يتعيَّن عليه أن يدرك طابعه التجريبي، مع ما يقتضيه من انفتاح، ولذلك فإن الناشرين في الاتحاد يبحثون عن نوع من الأعمال تماشي أحداث العالم وتغيّراته، وتسهم في تقديم معرفة متنوّعة تعبّر عن التعدّد الاجتماعي والثقافي في العالم، وعن وجهات نظر جيوسياسية مختلفة، وتدعم الحوار بين المشارب المختلفة للثقافات.

باختصار، إنها كلمة جامعة بوجهات نظر ست، إن لم تصنع عالماً، فعلى الأقلّ تصنع كتاباً.



بمبادرة ودعم من مؤسسة
شارل ليوبولد ماير



ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 – الدار البيضاء-المغرب
ISBN:9953-68-040-X